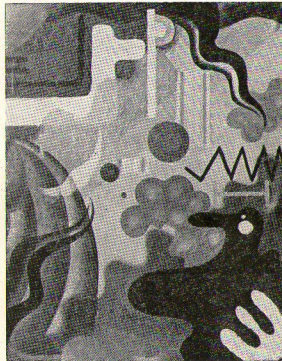
Collezione Europa

ADRIANO ROMUALDI

Julius Evola: l'uomo e l'opera

GIOVANNI VOLPE EDITORE
ROMA

COLLEZIONE EUROPA
diretta da A. Romualdi

ADRIANO ROMUALDI

Julius Evola: l'uomo e l'opera

GIOVANNI VOLPE EDITORE

Il presente saggio, pubblicato nel 1968 per i settant'anni di J. Evola venne presto esaurito — a dimostrazione del fatto che il nome di Evola, ignorato dalla « cultura ufficiale », rappresenta qualcosa per un numero sempre crescente di lettori.
Si rendeva perciò necessaria questa seconda edizione, migliorata nella forma e accresciuta di una ventina di pagine. Spero che — come già la prima — assolva il suo compito di guida ai libri non facili e spesso intenzionalmente travisati di J. Evola.
Questo è il primo e finora unico studio dell'opera di Evola, il che, se da una parte può esser motivo d'una certa soddisfazione per l'autore, dall'altra lo induce a melanconiche riflessioni sulla sorte d'un pensatore anticonformista in Italia.

a. r.

In copertina: *J. Evola, « Paesaggio interiore e apertura di diaframma »*, olio su tela cm. 97x77.

 Giovanni Volpe Editore in Roma, Via Michele Mercati, 51 - Telefono 875820

Quest'anno Julius Evola compirà i settant'anni. Una data che nessuno ricorderà, che passerà inosservata, senza brindisi, senza celebrazioni, senza echi di stampa e la minima risonanza nel campo della cultura. Il che potrebbe apparire abbastanza singolare se si pensa che Evola conta al suo attivo venticinque libri, di cui molti ristampati ed alcuni tradotti in tedesco, francese ed inglese, oltre a numerose edizioni, traduzioni, saggi ed articoli sparsi, tutti centrati sui problemi discussi nelle opere principali.

Ma, in effetti, chi dovrebbe ricordarsi di un autore così scomodo e così isolato, così difficilmente etichettabile e catalogabile, estraneo a tutte le cricche, le mafie e le accademie che in Italia, per vetusta tradizione, formano « la cultura »? Non gli « intellettuali », questi incorreggibili ignoranti che ragionano per casellari, e per i quali Evola, che non risulta in nessuna casella, non esiste. Non gli accademici, questi tecnici di uno specialismo sempre più miope, una casta boriosa e gelosa delle sue tecniche — quasi la casta degli imbalsamatori di mummie dell'antico Egitto. Non la Destra, questa Destra cui Evola ha fornito nel corso di tutta una vita un incomparabile presidio di idee, di spunti, di suggestioni, ma che non ha imparato nulla, che non vuole imparare nulla e che del nullismo, del qualunquismo, ha fatto la sua bandiera.

Poiché la tragedia dell'opera di Evola — a voler adoperare questa parola « tragedia » che certo spiacerebbe alla natura così finemente distaccata del nostro autore — è che essa è caduta in un ambiente umano sordo, insensibile ai suoi più alti compiti e alle sue vitali ambizioni. Questo spiega come i libri di Evola abbiano avuto forse maggiore risonanza in Germania, dove esistette una vera Destra, con caposaldi non solo politici, ma anche culturali, che non in Italia, dove sotto la facciata del fascismo continuò a circolare una cultura di marca liberal-democratica, quando addirittura non cripto-marxista. La « cultura fascista », dietro a una facciata di omaggi adulatori al Duce, al Regime, all'Impero rimaneva un miscuglio di socialismo « patriottico », di liberalismo « nazionale » e di cattolicesimo « italiano ». Caduta l'identità Italia-Fascismo, crollato nel 1943 il concetto tradizionale di patria, i socialisti « patriottici » sono diventati socialcomunisti, i liberali « nazionali » soltanto liberali e i cattolici « italiani » democratici-crstiani.

In realtà, la notorietà di un autore è legata a circostanze e a climi culturali più o meno propizi. È così che mediocri e piccolissimi assurgono a rappresentanti di una certa epoca mentre autori importanti possono essere a lungo misconosciuti. È così che Schopenauer venne ignorato per più di quarant'anni nel clima dell'idealismo hegeliano, che Gobineau trovò i suoi primi lettori in Germania dopo la sua morte, che Nietzsche visse nell'oscurità più completa nel clima plumbeo del positivismo tedesco.

In Italia, la carenza di una vera coscienza ideologica di Destra ha fatto di Evola un isolato, un autore i cui libri circolano e si vendono, a giudicare dalle numerose ristampe, ma la cui voce non trova risonanza in nessun giornale, in nessuna accademia, in nessun partito.

Tranne che negli ambienti giovanili. Poiché questo è il fatto nuovo, da molti anni a questa parte, mentre le vecchie generazioni ripetono sempre più stancamente le formule di un qualunquismo patriottardo, conformistico, cattolicheggiante, la gioventù nazionale legge Evola. Attraverso il mito ghibellino essa si è aperta una strada dall'idea di nazione a quella d'Impero e d'Europa; oltre il nazionalismo generico, *Gli uomini e le rovine* le han dato una vera coscienza politica conservatrice-rivoluzionaria; oltre il crepuscolo del cristianesimo, essa proietta la sua fede in quel realismo metafisico il cui freddo splendore riluce nelle pagine di libri come *Cavalcare la tigre*.

In realtà, ogni idea, ogni autore, ha il suo momento. Le minoranze avanzate delle forze nazionali senton da anni che è giunta l'ora in cui la Destra esca finalmente dall'ambito del sentimentalismo qualunquistico per farsi *Weltanschauung*, visione del mondo.

L'ora delle negazioni assolute e delle affermazioni assolute.

L'ora di Evola insomma.

La fase giovanile: arte e poesia d'avanguardia

> *« L'arte astratta non potrà essere storicamente eterna e universale: questo a priori — Plotino, Eckhart, Maeterlinck, Novalis,*

Ruysbroeck, Svedemborg, Tzara, Rimbaud... tutto ciò non è che un breve, raro e incerto balenare attraverso la grande morte, la grande realtà notturna della corruzione e della malattia... L'arte moderna cadrà ben presto: appunto questo sarà il segno della sua purità; cadrà più che altro, per essere stata realizzata con un metodo dall'esterno / per una graduale elevazione dalla malattia su motivi in parte passionali / anziché dall'interno / mistico. Ma ancor oggi, per un istante, si è aperta l'eterna volta di piombo oscuro e piegato al puro, infinito azzurro ».

(« Arte Astratta », pag. 14.)

Il significato di Evola per la definizione di un contenuto rivoluzionario di Destra, si ricava dal complesso della sua opera, che solo in parte contiene formulazioni storiche o politiche, ma che in tutte le sue linee, nel suo particolare *ethos,* si pone in contrasto assoluto con quelle idee moderne dalle quali si deducono liberalismo, democrazia e marxismo.

Quest'opera ha la sua genesi, illustrata ne *Il cammino del cinabro,* non un vero e proprio libro autobiografico — poiché confessione e autobiografia sono estranee a un uomo come Evola che ha fatto la sua divisa di uno stile d'impersonalità — ma piuttosto una guida attraverso i suoi libri e i momenti in cui furono scritti.

Come altri giovanissimi degli anni immediatamente precedenti la guerra mondiale, Evola fu inizialmente attratto da quella specie di *Sturm und Drang* costituitosi intorno alle riviste di Papini e Prezzolini e si accostò a Lacerba e ai Futuristi. Da essi trae i primi spunti di una polemica antiborghese e antidemocratica, come pure l'interesse per i mistici tedeschi, per le tradizioni occulte, spunti che all'interno di questi gruppi rimarranno giovanile ribellione, degustazione intellettuale, frammento, mentre in lui matureranno in sintesi e disciplina totale.

A diciassette anni è sufficientemente maturo per comprendere che le motivazioni improvvisamente accettate da questi gruppi per chiedere la guerra agli Imperi Centrali (« la barbarie tedesca », « la difesa della civilizzazione ») sono la quintessenza di quella mentalità borghese e democratica che essi pretendevano di combattere. Lo dichiara apertamente a Marinetti, scandalizzandolo.

Nonostante il suo dissenso, parte per il fronte e, non ancora ventenne, prende parte alla guerra.

Dopo la guerra si accentua la crisi della sua personalità. Per una natura come Evola, così estranea all'umano-troppo-umano dei criterî e degli ideali moderni, il problema è innanzitutto quello di sottrarsi al nichilismo.

Di questo gelido e ardente nichilismo, che non è solo rivolta contro la *bêtise bourgeoise,* ma anche volontà di rompere la realtà dei sensi, la normale esperienza di veglia — principio di quella ricerca di una superiore libertà in una diversa dimensione dell'essere — rimangono quali documenti i lavori giovanili, poesie e pitture astratte.

Le poesie sparse di Evola — tutte risalenti agli anni tra il '16 e il '22, — hanno atteso cinquant'anni prima di uscire riunite nella raccolta *Râaga Blanda.* Sono in italiano o in francese, e

alcune apparvero su riviste d'avanguardia dell'epoca. Si tratta di illuminazioni sparse, da cui traspare un talento non comune, anche se in una cornice dilettantesca.

Alcuni frammenti ci danno come lontane risonanze cosmiche *(tutti questi cristalli neri sperduti nella notte - frammenti caduti di lontani mondi)* esperienze dell'elementare *(il metallo sale piano in questa sua foresta di vene bianche)*. In altre v'è come un'apertura sottile verso fenomeni della natura; l'alba *(A levante ora il cielo si diluisce - ha dissonanze in roseo - mentre giungono lentamente impolverati - suoni flautati)*, il chiaro di luna sui reticolati *(quando il mondo viene bevuto dalla notte siete ipocriti veli conservanti ancora un ricordo della nudità della nomade luna)*; la notte *(inutile luce inutile meta inutile volontà - mia notte, mia malattia stregata)*. Notevoli alcuni ritratti femminili: *Elle était si belle, si forte - et ses gestes étaient sans ombre - et mauves comme ses paupières*; oppure: *L'incendie blond de vos cheveux c'est la lumière de ces petites lumières lontaines - et c'est le blanc de vos dents qui a appellé la lune dans son immobilité pale / Etiez vous Astrid? - Astrid au front blanc - sceau de domination qui se découpe sur l'enorme ville noire et baisse - sur la grand plaque de zinc du ciel.*

Sono, abbiamo detto, illuminazioni, che diffondono il loro chiarore su quel paesaggio culturale del secondo decennio del '900, nel quale, modi e inflessioni del decadentismo *fin de siècle* si van cristallizzando in un cromatismo più gelido, fermo, metallico. La successiva opera di

Evola consisterà nel sublimare i fuochi gialli, verdi, azzurrini dell'arte astratta nelle luci candide e ferme dei grandi fuochi perenni dello spirito tradizionale.

Negli stessi anni, Evola vive l'esperienza della pittura astratta.

Scriviamo *esperienza,* nel senso più completo del termine, perché agli occhi dell'autore, l'arte moderna si presenta come una specie di ascesi dell'Io.

Così scrive nel saggio *Arte Astratta*:

« *La coscienza astratta,* sottofondo dell'estetica ultimissima, si lega infatti ad un altro piano — quasi ad un'altra dimensione — dello spirito, che con quello su cui si svolge la vita — dalla vita quotidiana pratica e sentimentale alla vita che trova eco nelle 'grandi grida dell'umanità tragica' — non ha nulla a che fare; e la via che conduce ad essa è dura e dolorosa perché lungo di essa bisogna bruciare tutto ciò che vale abitualmente agli uomini come la vita più intima e vera. Se perciò si chiedesse un termine di paragone, lo si potrebbe forse indicare soltanto in alcuni mistici, per esempio nell'interiorità atona e gelidamente ardente di un Ruysbroek e di un Eckhart. Nell'arte astratta questa atmosfera non è però, come in queste due figure, quella d'una luce uniforme e solitaria, bensì promana unicamente da un insieme incoerente di stati vitali oscuri, intimi, allarmanti che, come perduti in uno spazio ora diafano, ora torrido, in cui un senso di sogno o di delirio gradatamente trasmutano e si chiarificano fino ad una rarefazione solare, hanno suoni e moti in sé inesplicabili. Una logica assolutamente diversa da quella di tutti i giorni regge questa sfera: in essa tutte le luci più familiari o gloriose si fanno pallide come le frali vegetazioni dei sotterranei, la comune volontà vi barcolla come ebbra, le stesse parole danno un senso incomprensibile di lingua straniera. Si direbbe che in essa ogni realtà si disgreghi, pompata dall'estrema rarefazione, e rientri in un caos elementare 'secco e ardente, ardente e monotono'. Ma a colui che ha interamente penetrato la natura

dell'arte astratta, appare che questo incoerente, questa follìa non è che apparenza, dietro la quale vive in una luminosità metallica il senso dell'assoluta libertà dell'Io... ».

I dipinti s'inquadrano nel contesto del movimento dadaista, di cui Evola conobbe l'ispiratore Tristan Tzara, e che allora diffondeva suggestive parole d'ordine come *« Cerchiamo la forza dritta, pura, sobria, assoluta, non cerchiamo nulla »* o *« Ciò che vi è di divino in noi è il risveglio dell'azione antiumana ».*

L'attività artistica di Evola non va oltre il 1921, oltre i ventitré anni, ma ha lasciato un'impronta così netta da essere ancora ricordata in opere italiane e straniere sul movimento dadaista, mentre un quadro di Evola è stato recentemente collocato nella galleria d'arte moderna a Roma.

Evola è ben lontano dal nascondere questa sua attività come « un peccato di gioventù », ma ha tenuto a precisare che *« la persona che ha scritto quei quadri e scritto quelle poesie è morta ».*

Tuttavia, chi guardi i dipinti o legga il poema *Le parole obscure du paysage intérieur,* scritto in francese per la Collection Dada, non avrà l'impressione di trovarsi di fronte a un Evola sconosciuto. Pitture e poema si integrano le une con l'altro e contribuiscono a rivelarci il colore, l'aspetto lirico del mondo di Evola, un aspetto cui l'autore, con la severità verso sé stesso che lo contraddistingue, ha troncato presto ogni mezzo di espressione autonoma ma che ha continuato a vivere dietro a tutte le opere successive. È il silenzioso affiorare di simboli e figure su di un orizzonte intellettuale che diverrà ben presto quello dei libri principali.

È difficile parlare dei singoli quadri, data la astrattezza del soggetto. Significativamente, il titolo di molti di essi è « Paesaggio interiore ».

Vi si ritrova quella « interiorità atona o gelidamente ardente » di un Ruysbroeck, di un Eckhart, che Evola nel saggio *Arte astratta* indica come termini di paragone. Globi colore del ferro rovente o magneticamente verdi come l'acetato di rame ardono di luce irreale sotto cieli devastati; cilindri roteano come officine avvampanti nella notte; forme di luce ascendono nell'azzurro mentre dal basso zampillano torbide nubi di fuoco. È una potente visione dell'elementare colto mediante il linguaggio delle forme geometriche in uno spazio invisibile generatore di quello visibile, simile al platonico iperuranio o al goethiano mondo delle madri. Guardando i quadri di Evola — come anche certe testimonianze del futurismo — si comprende come lo scenario del mondo moderno venga assunto da talune *élites* del primo '900 quale simbolo di denudazione e purificazione. Sono *élites* che si lasciano alle spalle il ciarpame borghese ottocentesco e si affrettano verso una *neue Sachlichkeit,* una « nuova oggettività », che crederan di trovare nel bolscevismo, o nel fascismo, o nel nazismo. Per esse valgono le formulazioni jüngeriane di *Der Arbeiter*: « Almeno in certi scorci parziali il XX secolo presenta già una maggiore purezza e decisione di linee... Si comincia ad avere un senso delle alte temperature, delle fredde geometrie delle luci e dell'incandescenza del metallo. Il paesaggio diventa più costruttivo e più pericoloso, più freddo e più rovente; in esso scompaiono gli ultimi resti del "carino" e della cordialità che par-

la all'anima ». Un solo quadro non è astratto, il ritratto di un prigioniero austriaco, un ricordo del fronte. Il volto è geometrizzato e stilizzato; gli occhi guardano freddi e chiari sotto la frangia di capelli che sfugge dal berretto, i muscoli del viso appaiono induriti, quasi pietrificati sopra il collo del cappotto *feldgrau*. Un'immagine che ricorda le parole di Ernst Jünger sul « tipo metallico » del combattente della grande guerra.

Il poema dadaista *La parole obscure du paysage intérieure* apparve nel 1920 in 99 esemplari numerati ed è stato ristampato nel 1963. Anche qui ritroviamo quelle illuminazioni diffuse nelle pitture sullo sfondo di un gioco intellettuale d'alta classe.

Il poema è recitato da quattro voci, ciascuna delle quali rappresenta una componente del paesaggio interiore. L'elemento Ngara è la volontà, l'elemento Lilan il sentimento, Raaga la contemplazione disinteressata, e Hhah l'astrazione disinteressata: sono quattro aspetti simultanei di Evola stesso.

Il fattore Raaga ci introduce alla contemplazione di fantastici paesaggi. Così, all'inizio, esso declama: « *ada aga les monts se liquéfient - ada aga en steppe immense - ada aga en pluie et étain - la vie est algèbre et les végétaux absorbent le métal avec leur sève* ». O, più avanti, con un'intonazione più lirica: « *sur les plages lunaires Alpha danse - danse anse sur la planète et tous le volcans sont éteints - et si vous comprenez Alpha le Sphynx s'illuminera et les choses se dilateront avec fraicheur dans votre cervelle jusqu'a la cathédrale sidérale...* ».

La componente Hhah ci pone davanti a visioni immediate e traslucide: « *le ciel descend sur la terre - les eaux s'élèvent jusqu'au ciel - seules les turbines obsèdent ce silence métallique - et il se peut que pour une parole prononcée le monde éclatera en éther et en rire* ». O, ancora, con rapita brevità: « *dans le quatriènne secteur les digues s'illuminent comme un ascenseur - je vois ada qui devient ega - je vois ega qui devient ea - et la grande cité illuminée qui descend lentement dans l'océan...* ».

Ma su tutta la composizione domina la voce implacabile della componente regale Ngara che esprime l'aspirazione totale, crudele, inesorabile al superamento dell'umano. Così essa parla: « *toutes les vierges seront tuées et brulêes dans mon royaume - le haut potentiel et les lois rigides occuperont militairement les places - je veux être squelette désarticulée cendres vent âme en carton et électricité claire dans l'installation sentimentale papier vitré un son vert absolu - nous sommes volonté froide qui décompose - des assassins aux mains carbonisées qui fixent le soleil...* ». E il poema si chiude appunto con il grido di Ngara: « *sang en formation d'hyperbole* » mentre le altre voci fanno coro: « *Hyperbole! Hyperbole!* ». L'iperbole è la linea che tende assintoticamente all'infinito.

Sangue in formazione d'iperbole: in questa stravagante affermazione poetica è racchiuso l'insegnamento simbolico di questo primo messaggio di Evola, il messaggio di una natura umana che affonda le sue radici in un'esigenza di trascendenza e il cui sangue vuol cristallizzarsi in una forma capace di contenere l'infinito.

A ventitré anni Evola chiude definitivamente con la pittura e la poesia.

In realtà, egli aveva sempre considerato l'arte modernissima non una esibizione ma una esperienza, una discesa nel profondo dell'Io, il viaggio nell'infernale paese dell'elementare.

Il destino di Evola non era quello di chi invecchia e arricchisce su posizioni « d'avanguardia », né la sua rivolta quella *boehemiên* e progressista degli spiriti deboli in cerca di equivoche libertà. Mentre i dadaisti e il suo amico Tristan Tzara invecchiano nel ribellismo, in attesa di finire nell'immondezzaio comunista, Evola farà della sua disciplina nichilista la base per l'affermazione di valori positivi.

Il periodo filosofico

« Posso dirmi assolutamente certo solo di quelle cose di cui ho il principio e le cause entro di me, quale incondizionata libertà, secondo funzione di possesso; nelle altre, solo di ciò che in esse soddisfa a questa condizione. Il processo del conoscere e quello dell'assoluta autorealizzazione, dell'elevazione dell'individuo a signore universale, cadono allora in uno stesso punto, dal che appare altresì essere il principio dell'errore e dell'oscurità nulla più che quello dell'impotenza ».

(« Saggi sull'idealismo magico », pg. 42)

Dopo il periodo artistico, 1915-1920, si colloca il periodo filosofico, 1920-1925.

È una cronologia relativa, perché la stesura della *Teoria* e *Fenomenologia dell'individuo assoluto* risale agli anni della guerra. In realtà

quella « interiorità atona e gelidamente ardente » che traspare dai quadri e dal poema è il riflesso delle categorie, delle potenze, degli stati d'ombra e di luce, di privazione e sufficienza, di cui si ragiona nelle opere filosofiche.

L'impulso a dare una forma filosofica alla propria intuizione del mondo — e con quanto rigore, quale cultura e quale serietà sanno quelli che si sono accinti a leggere i due grossi volumi della *Teoria* e della *Fenomenologia* — sorge in Evola dalla propria natura eminentemente logica, capace persino di una ebbrezza della lucidità, che però non scade mai ad intellettualismo, ma tende a farsi volontà olimpica di formazione di sé.

C'è poi la meditazione dell'adolescente su tre autori decisivi per la sua formazione: Nietzsche, il poeta del superuomo, Weininger, il fondatore del concetto di virilità come essenza metafisica e Michaelstaedter, questo tragico e precoce pensatore ancora così mal conosciuto.

L'accostamento di questi ultimi due nomi mostra subito che il nietzscheanesimo di Evola non è quello più facile ed estetizzante, ma un'esigenza drammaticamente seria di trovare una dimensione più che umana alla propria insoddisfazione del mondo. Chi consideri che Nietzsche è morto pazzo, che Weininger e Michaelstaedter si suicidarono giovanissimi, pressappoco nella stessa età in cui Evola scriverà di filosofia, comprenderà accanto a quali precipizi egli abbia camminato, e come il suo compito sia stato quello di sanare, con una rottura di livello, quel che in questi audaci precorritori era rimasto dualismo tragico ed esperienza dell'assurdo. C'è, infine, lo studio appro-

fondito dell'idealismo nelle sue fonti tedesche, intrapreso in polemica con le fiacche rielaborazioni del neoidealismo italiano, e la ripresa della esigenza originaria di questa filosofia.

La filosofia di Evola è appunto una critica dell'idealismo che sorge dalle stesse premesse conoscitive dell'idealismo, considerate assolutamente valide.

Come è noto, l'idealismo afferma che l'esistenza di un mondo esterno, di un oggetto, non è pensabile al di fuori dell'atto del soggetto che lo conosce. Spazio, tempo, causalità sono, come aveva mostrato Kant, categorie, cioè forme della mente, e non proprietà realmente esistenti del mondo e delle cose. Il mondo, e cioè l'oggetto, rimaneva come un oscuro residuo, una imprecisabile « cosa in sé », presentita tra le maglie delle forme del conoscere. I filosofi idealisti andarono anche più oltre, identificando nell'oggetto, nel mondo, un limite interno del soggetto, e cioè dell'Io, un momento del suo sviluppo per gradi di coscienza.

Era evidente che questo Io non poteva essere identificato con l'io normale dell'individuo singolo, il quale si sarebbe così trovato ad avere posto il mondo, affermazione in sé abbastanza ridicola. A questo scopo la filosofia idealistica fabbricò l'Io trascendentale, una specie di super-Io del mondo, distinto ma coincidente con i singoli io individuali, attribuendogli, oltre « la astrattezza » dei varî io personali, « la concretezza dello spirito », la « storicità », e simili.

Evola respinge l'Io trascendentale come una cattiva copia del dio cristiano o della natura, e

denuncia nella razionalizzazione forzata del reale una forma di evasione, di « retorica », nel senso che Michaelstaedter aveva dato a questo termine:

« Mentre il realista dal non essere alcunché causato da me quale assoluta volontà inferisce al suo non esser causato da me in nessun modo, sibbene da un altro, non dandosi affatto pensiero che fra l'esser causato secondo mia volontà e il non essere affatto casato da me vi è bene un terzo termine possibile — l'esser causato da me secondo spontaneità; l'idealista assoluto opera lo stesso paralogisma, però per inferire dall'essere causato da me secondo spontaneità ad un essere causato da me assolutamente, secondo libera volontà — il che è manifestamente sofistico. Un conto è il rappresentare, un altro il volere; un conto è il dire che il mondo è una mia rappresentazione, un altro che il mondo è mia volontà. L'uno è il limite negativo, legato rispetto a sé stesso — l'altro il limite positivo, libero rispetto a sé stesso, del genere dell'attività. Invece l'idealista assoluto mutua tali limiti l'uno con l'altro, cancellando spensieratamente con quel 'differenziale di spontaneità' il cui simbolo è la bruta necessità e resistenza delle cose di natura, tutto l'intervallo... Come non vedere dunque al fondo di questa dottrina lo stesso motivo che ha generato il realismo — cioè: ignavia, impotenza e stanchezza della volontà? Come il realista, l'idealista assoluto sfugge all'atto. Il realista si scarica del compito inventando *l'altro* e supponendovi l'essere di cui egli manca, che è troppo forte per lui; l'idealista se ne scarica invece mediante la rettorica e la menzogna — fingendo nell'atto discorsivo l'atto reale o magico, nell'Io come conoscenza l'Io come sufficienza e potenza ».

Evola prende le sue distanze sia dalle viete formule realiste (Dio, la materia), che dalla retorica dell'idealismo fichtiano, hegeliano, gentiliano. Dire dio o natura, spirito o io trascendentale, è tutt'uno. Per chi ha pensato a fondo la concezione idealistica dell'io quale sola certezza, di cui

tutte le altre « realtà » altro non sono che percezioni, immagini e concetti, questi termini sono solo grossi interrogativi sollevati dall'insufficienza pratica dell'io alla massima parte delle sue rappresentazioni. Nulla è dimostrabile fuori di quest'io da cui mi affaccio al mondo: non il Dio dei preti, e neppure la materia dei positivisti, la quale — per definizione — dovrebbe occupare spazio, ma esser formata da indivisibili (atomi)... Nulla è dimostrabile: insuperabili le contraddizioni del realismo, teologico o positivo, ma insuperabili anche quelle dell'idealismo assoluto col suo io che è libertà e spontaneità ad un tempo, *spiritus sive natura*...

E tuttavia Evola tien fermo sui caposaldi dell'idealismo: « dire che una cosa non è causata da me, non è lo stesso che dire che essa è causata da altro... Ciò che non è causato da me non è nulla più che ciò non è causato da me, ossia, semplicemente, una privazione ». E ancora: « non è detto che la limitazione della mia causalità richieda una causa... si può invece concepire che ciò che è limitato e imperfetto abbia già un grado di positività e stia all'inizio, e che l'assoluto non ne sia la negazione, bensì l'ulteriore sviluppo, l'*atto*... ».

L'io non deve sfuggire alla propria insufficienza e alla propria privazione, deve accettare il solipsismo che è in fondo all'idealismo e prendere su di sé il peso del mondo.

Deve sentire, non astrattamente, ma come in una folgorazione che lo abbagli fin nelle fibre più profonde, che quell'io che ha evocato il mondo è lui stesso, che i confini del suo io non sono

identici a quelli della normale esperienza di veglia, che « io è un altro ». Deve comprendere che il mondo è una ipnosi cristallizzata alla quale si sfugge svegliandosi dal mondo dei sensi con una disciplina della mente. Deve sentire che il reale diventerà razionale solo quando la mente avrà non solo la facoltà di concepire, ma anche di trasformare le cose, poiché la realtà è la posizione di un io che non è diverso da me e « l'errore è una verità debole e la verità è un errore forte »:

« La mera attività rappresentativa è condizione necessaria ma non sufficiente della realtà delle cose, dato che queste cose vengano riferite ad un Io. Io posso dire di aver posto le cose, ma in quanto sono spontaneità, non libertà. Ora dire che io, come Io e principio sufficiente, *autarches*, non posso riconoscermi come causa incondizionata delle rappresentazioni (v.d. della natura), non vuole dire affatto che queste rappresentazioni siano causate da « altro » (da cose reali o esistenti in sé), ma, semplicemente, che io sono insufficiente ad una parte della mia attività, la quale è ancora spontaneità — che una tale parte non è ancora "moralizzata", che l'Io, come libertà, in essa soffre una "privazione". Ond'è che il realismo, come si è detto, va respinto *pour une fine de non recevoir*. Quando allora si potrà affermare veramente il principio dell'idealismo, che l'Io pone le cose? Quando l'individuo abbia trasformato in un corpo di libertà l'oscura passione del mondo, quando abbia fatto passare la forma secondo cui egli vive l'attività rappresentativa da spontaneità, da coincidenza di realtà e possibilità, a incondizionata, arbitraria causalità, a potenza ».

La razionalità, la certezza, nel pensiero di Evola si identificano strettamente con la potenza.

In realtà, io so soltanto quello di cui sono causa. Mentre conosco il motivo di ogni mio atto

libero, nel momento stesso in cui scarto ogni altro atto, di fronte all'accadere esterno, agli altri io, alle stesse leggi di natura, non mi rimane che constatare.

Si possono bene studiare le frequenze e le modalità dei fenomeni ma anche la più rigida legge resta sempre una « abitudine delle cose », secondo la definizione di Boutroux, un'apparizione contingente il cui senso originario ci sfugge. Kant, pur non pronunciandosi sul *noumeno,* aveva posto l'universalità delle categorie e la certezza delle verità scientifiche quali giudizi sintetici a priori. Ma la critica antipositivistica, affermatasi a partire dalla fine dell'800, ha incrinato i dogmi scientisti. Così, uno Hannequin ha sottoposto a revisione il concetto di atomo; il Riemann e il Lobatschewsky hanno investigato l'iperspazio e i sistemi non-euclidei; per non parlare delle geometrie non euclidee del Poincaré; della critica del concetto di legge di natura del Boutroux; o, infine, delle critiche alla razionalità dello stesso intelletto umano avanzate dal Rougier e dall'Abbagnano.

Vi è dunque tutto un insieme di fatti che manda in frantumi la kantiana « esperienza possibile ». Spazio, tempo, causalità, le leggi di natura non ci appaiono più che come contingenze tra le altre contingenze. Evola, sfidando lo scandalo della filosofia ufficiale, non teme di riferirsi ai risultati della più avanzata analisi positiva in materia di soprasensibile. Esiste tutta una serie di fenomeni psico-fisici, deroganti dalla normalità ma, ciò nonostante, studiati e accertati, e che, pel fatto di ricorrere in margine all'etnologia o alla psicopatologia, bastano tuttavia a far saltare i quadri della *mögliche Erfahrung.*

Egli cita lo studio dell'Osty — *La connaissance supranormale* — ispirato al più austero positivismo. L'Osty cerca di raffigurarsi un individuo che riunisca in sé i fenomeni psicopatologici riscontrati dalla scienza tra persone diverse:

Il suo corpo sarebbe penetrabile alla coscienza fin nella intimità dei suoi tessuti e nelle vicissitudini del suo divenire. Ad ogni istante la successione degli avvenimenti costitutivi la trama della sua vita individuale, al di qua come di là dal punto presente, sarebbe rappresentabile al modo ordinario dei ricordi. Nascita e morte, non più che il campo della sua percezione sensoria diretta o indiretta, non ne rinchiuderebbero in spazio e tempo l'orizzonte. Egli conoscerebbe una parte del contenuto del suolo su cui camminerebbe: gli esseri umani incontrati con la loro sola presenza gli rivelerebbero i pensieri nel momento, il segreto della loro personalità intellettuale, mortale, organica, quello della loro vita di relazione e la conoscenza del loro ambiente, esseri e cose. Secondo le circostanze e i movimenti del pensiero suo e di quello degli altri, egli si riconnetterebbe nello spazio a persone da lui conosciute e sconosciute e prenderebbe, in certo grado, conoscenza della loro personalità e della loro vita. Egli sarebbe informato dei particolari di una scena effettuantesi a grande distanza. Applicando il suo strano potere psichico su ciò che chiamiamo tempo, risalirebbe il corso delle generazioni umane, accostandosi ad un'época o scena qualsivoglia del passato... Egli saprebbe la virtualità che l'avvenire realizzerà... Un tale uomo, *è una possibilità logica,* poiché non sarebbe in definitiva che la manifestazione poliforma del potenziale psichico latente, di cui le diverse forme fenoméniche sono state riscontrate sparse ».

Il vero problema per l'io è quello di recuperare le membra disperse della sua potenza.

Questo solo è il criterio della conoscenza, della

certezza, della moralità.

Esse sono inseparabili dalla presenza dell'Io a sé stesso. Non c'è scienza senza il sapere *interno* dei fenomeni, né certezza senza la possibilità di produrre quella determinata manifestazione, né moralità dove l'Io non può farsi da solo la sua legge. Tutto il resto è obliquità, retorica, oscurità, paura.

Posto che l'Io è l'assoluto Soggetto — fuori dal quale non esiste nulla — e che l'Oggetto si cristallizza per un'allucinazione dell'Io che vien meno a sé stesso, come può l'Io ridissolvere l'Oggetto — e cioè il mondo — nel fuoco vivo della sua combustione?

Vera razionalità è graduale reintegrazione dell'io nella sua dimensione profonda e originaria, educazione dell'Io a ritrovarsi mediante una logica ormai non più filosofica, ma fisica, psichica, attraverso una disciplina di tipo ascetico: « Nell'instancabile, sterminata ruota del Brahman vaga, trepido, l'individuale perché e finché sente il signore della ruota come altro da lui: ma nel punto del suo riconoscersi in quell'io che eternamente volge la ruota, egli immediatamente realizza la pace dell'immortalità » (*Shvetashvatara Upanishad,* 1, 6).

L'incondizionato, l'assoluto, che si è disperso entro il limitato e il condizionato per dispiegare la propria libertà, risorge perennemente da esso in una vicenda di privazione e di dominazione che arde come il fuoco eraclitéo ma è l'eco di un'eternità immobile:

« Lo spirito non è altro che l'infinita energia che si riafferma su tutte quelle forme in cui si coagula e determina il suo potere, non è che il *pur* eracliteo, la vampa creatrice e dissolvitrice, che ogni realtà risolve nell'assoluto, innominabile splendore del centro che possiede interamente sé, di colui che è ente di potenza. È in quanto si è dimostrato ogni cosa potersi dire conosciuta secondo un assoluto sapere solo nella misura in cui in essa si può intendere l'espressione di un gesto di potenza, l'intero sistema del mondo, nei suoi fulgori come nelle sue miserie, nell'infinità del suo divenire vibrato in forme sempre nuove, di là da ogni spazio e da ogni tempo, altro non rappresenta che il fenomeno del punto assoluto della libertà che si è voluta in autarchia. Tale è l'Individuo assoluto, il Persuaso: chiuso nella sua semplice e immobile unità, egli vi si compiace e vi si riposa, amandosi solo e creando tutto quel che crea per questo amore solitario... Ogni fenomeno procede da lui e in lui si consuma, come nella potenza trascendente che, quale incondizionata negatività, fòlgora nella sintesi eterna dell'assoluto possesso. Questa folgorazione, null'altro è che questo, l'individuale, da cui l'uomo, che allo splendore terribile del proprio centro è insufficiente, ama fuggire come dal punto dell'assoluta morte ».

Purtroppo, dobbiamo limitare a questi brevi cenni il discorso sui libri filosofici di Evola. Ma quelli che hanno di Evola un'opinione un po' sbrigativa, legata alle impressioni « mitologiche », « occultistiche » comunicate loro da qualcuna delle opere successive, farebbero bene a dare un'occhiata alla *Teoria* e alla *Fenomenologia.* Vi troverebbero un rigore speculativo, una ricchezza di concetti e di soluzioni da fare invidia a più di un filosofo contemporaneo.

Se si pensa che questi libri sono stati scritti da un giovane di neppure ventisei anni (erano già finiti nel 1924) viene spontaneo il paragone col giovane Schelling.

Vi troveranno un pensiero che ha fuso le necessità sistematiche dell'idealismo con le ricche

suggestioni del personalismo francese (Lachelier, Secretan, Lagneau), la critica della scienza di un Boutroux e di un Renouvier e la tematica dello stesso esistenzialismo, allora ancora sconosciuta, senza quel compiacimento della crisi che è la caratteristica dell'esistenzialismo. Si potrebbe persino scrivere che, da un certo punto di vista, questi libri sono quelli in cui Evola ha lasciato la traccia più forte della sua genialità, e certo si avverte dietro ad essi una tensione di straordinaria potenza.

Una piccola risonanza, il pensiero filosofico di Evola l'ebbe. Croce giudicò i *Saggi sull'idealismo magico* « ben inquadrato e ragionato con esattezza » e Tilgher inserì un suo scritto in una antologia di filosofi italiani contemporanei. In seguito doveva deplorare che « si fosse perduto ».

Ma Evola aveva significativamente preposto ai *Saggi sull'idealismo magico* questa frase di Lagneau:

« *La philosophie c'est la réflexion aboutissant à reconnaître sa propre insuffisance et la necessité d'une action absolue partant du dedans* ». È a questa « azione assoluta scaturente dall'interno » che dedicherà d'ora in avanti i suoi sforzi e la sua meditazione.

L'uomo come potenza

> « *Ora la funzione della mente, come potenza del conoscere, è un restaurare l'identità originaria, è un ridurre ad Io ciò che appare altro da lui, è un resuscitare nelle cose — che non sono altro che gradi di coscienza résisi a sé stessi opachi — la luce della coscienza stessa che in essa si trova come sepolta o coagulata* ».
>
> (« L'uomo come potenza », pg. 133)

Per comprendere le successive scelte di Evola, bisognerà tenere presente la sua natura, a cui è proprio un assoluto bisogno di coerenza e d'autenticità. Varrà la pena di notare che Evola non ha mai concesso nulla di nulla al mondo circostante: si è distaccato precocemente da ogni affetto familiare; si è rifiutato di prendere una laurea, nonostante avesse completato gli studi corrispondenti, per disprezzo dei titoli ufficiali; non si è sposato né ha mai lavorato in un ufficio, non ha mai appartenuto a nessun partito politico né ha dato il voto in nessuna elezione.

È, da questo punto di vista, una persona come poche ve ne sono, e tutto ciò senza nessun esibizionismo ribellistico.

L'arte d'avanguardia era stata per lui un'esperienza, e così la produzione filosofica: « affermarsi », come artista o filosofo, era per lui l'ultima delle preoccupazioni. Sulle linee avanzate dell'avanguardia artistica, come sul confine di fuoco dell'idealismo magico, non ci si poteva fermare, né tanto meno sedere, magari in cattedra e con stipendio.

I più si identificano con una certa posizione raggiunta, altri vogliono essere più che sembrare qualcosa, e cercano sé stessi oltre le loro opere. Evola appartiene a questi ultimi.

La svolta decisiva verso il mondo delle antiche tradizioni spirituali, delle tecniche ascetiche, il mondo dei misteri e delle iniziazioni si compie in Evola per quell'aspirazione ad una libertà più

che umana che si era manifestata in lui in età giovanissima. Non è in nessun modo una forma di evasione, ma un modo di manifestarsi di quell'impulso alla razionalità — cioè al cosciente dominio del corpo e dell'animo — che gli aveva dettato la sua filosofia.

In effetti, a chi ha seguito la ferrea logica di Evola per le settecento, dense pagine della *Teoria* e della *Fenomenologia,* una conseguenza s'impone: l'Io deve rendersi sufficiente alla totalità della sua rappresentazione. Cioè a dire: questo mondo che mi trovo di fronte non l'ha fatto nessun Dio all'infuori di me, né una « natura » o una « materia , che non esistono; quindi io devo riassorbirlo intero nella mia coscienza e nella mia potenza.

Per chi ha compreso che il Mondo non è che una zona dell'Io oscuratasi per la sua *ignoranza* (*a-vidya*), esso è nulla più che « una derivata di cui l'azione magica deve fare l'integrale restituendola alla funzione ».

Verso questa azione, Evola si volge decisamente ne *L'uomo come potenza* dove studia una delle più importanti discipline indù: i Tantra.

Come tutte le tradizioni sapienziali indiane, i Tantra negano ogni dualismo tra dio e natura, uomo e mondo. *Tat tvam asi*: questo sei tu, avevan detto le *Upanishad.* Questo mondo, questo universo che ti circonda, è identico a *bhraman,* la Divinità, e tutto ciò non sei che tu, tu stesso. È la *maya,* l'illusione cosmica, che col suo velo appanna il Soggetto contrapponendogli un Oggetto. Nell'Oggetto, il Soggetto non si riconosce più, per quella frantumazione della sua onnipo-

tenza scaturita dal terrore della sua infinità stessa, o per una negazione della sua infinitudine nella quale si riafferma un momento della sua pura, infinita libertà. Ogni spiegazione causale è, in fondo, mitica (« la caduta ») e legata a una delle più caduche categorie: il tempo. Importante è risalire con l'azione e la reintegrazione al senso interno di questa dualità.

Hegel aveva creduto di poter liquidare la *Weltanschauung* dell'India come lo stadio in cui lo spirito è ancora « in sé », « idealismo dell'essere » (*des Daseins*), indifferenza di spirito e natura. Il suo giudizio è riecheggiato nei luoghi comuni sul « panteismo » indiano. In realtà, di ben altro si tratta: la *maya* non è stupefatta indifferenza di Soggetto e Oggetto, ma una particolare condizione che il Soggetto si trova a subire. I Tantra, più esplicitamente d'ogni altra scuola, affermano che il mondo è *maya* rispetto a *bhraman* — rispetto alla Divinità — ma è realtà rispetto al singolo. La liberazione senza la potenza è una burla:

« Il mondo, metafisicamente, è sì *maya*: ma ciò non significa che esso sia un puro non-essere, bensì che esso ha non in sé, ma in altro, il principio della propria consistenza; esso è dunque *maya* quando lo si consideri separatamente come qualcosa che esista per virtù propria; assunto invece in funzione di *çakti*, esso è assolutamente reale, giacché esprime ciò in cui la stessa suprema potenza si afferma e fruisce. A ciò si può connettere l'agostiniano: *'Egli è in tale modo, che in relazione a lui le cose fatte non sono; non riferite a lui, sono; riferite a lui, non sono'*; e, di là da ciò le quattro verità dogmatiche del Mahâyana: *'è', 'non è', 'l'apparenza è vera', 'il vuoto è vero'*, in cui si esprime appunto l'idea che, considerato in sé stesso, il mondo non è, considerato invece in funzione a quel principio spirituale che rispetto al piano materiale

e fattizio va indicato come vuoto — epperò non considerato in sé, bensì come una manifestazione — acquista un essere ed è vero ».

Il criterio della realtà è il grado di potenza — e cioè di risveglio — dello spirito. Uno spirito che con la fede, la moralità, la religione non ha nulla a che fare. Esso va a identificarsi piuttosto con una volontà indomabile che si serve d'una tecnica psico-fisica.

Innanzitutto, il dominio di quel fenomeno tra i fenomeni che è il corpo. Esso va conseguito partendo dai due gangli centrali: il respiro e la mente.

L'oscura potenza della vita da cui l'uomo, passivamente, è vissuto, si incentra nella funzione del respiro. Respirare è vivere, e cessare di respirare è morire. Comandare al respiro — in ciò tutte le scuole concordano — è esercitarsi a domare la morte: « Come le belve non possono essere domate che gradatamente, così anche il respiro: altrimenti esso si fa mortale per il praticante » (*Câṇdilya-Upanishad*). L'educazione del respiro, che in alcuni casi accertati di *fakiri* giunge fino alla sospensione della funzione respiratoria per giorni interi, è una propedeutica fondamentale.

Parallelamente con l'educazione del respiro va il « recupero » della mente.

Contro la retorica idealistica del « soggetto pensante », Evola fa notare che l'io, più che pensare, viene pensato da un *continuum* d'immagini che egli non controlla. Già la percezione non è che passività, recezione d'impressioni esterne. Come il *samsara* — la corrente universale del divenire — trascina con sé le creature umane accecate

dal desiderio — così la *maya*, il fascio d'immagini di cui consiste il mondo — offusca la mente dell'uomo.

L'importante è giungere a comprendere che le immagini esterne non hanno un maggior grado di necessità che i sogni e le allucinazioni della mente. La differenza è solo quantitativa: « una realtà è una allucinazione potente e costante così come l'allucinazione è una realtà debole e fuggente ».

Una « realtà » non esiste che relativamente ai diversi stadii dell'essere, ossia ai gradi di potenza della mente. « Il fuoco brucia per chi si fa bruciare »: come l'etnologia ha largamente dimostrato vi sono dei primitivi che — dopo essersi saturati di un'adeguata carica psichica — passano indenni su bracieri capaci d'incenerire i piedi al solo contatto. D'altronde, l'ipnotismo ci mostra eloquentemente come la nostra percezione della realtà sia alla mercè delle modificazioni della mente. *Wirklichkeit ist wirken*, aveva detto Schelling: « l'essenza è la sua azione ». E il *Tantratattva* (I, 309-10): « Tutte le forme che si manifestano nella vita — materia, sensi e mente — sono espressioni di *âtma* (lo spirito). Ma *âtma* (spirito) è *çakti* (potere), e *çakti* è *âtma* »:

« E' solo un modo di dire che il fuoco ha il potere di bruciare. In realtà il fuoco esiste come potere di bruciare e il potere di bruciare è fuoco. Di qui quelle profonde parole di Meister Eckart: "*Tu non dirai che sia il carbone a bruciarti, quando ti brucia, bensì il nulla è la causa di ciò: giacché il carbone non ti brucia che in quanto cosa che tu non possiedi; se invece ne possedessi la natura, tutto il fuoco che ha mai divampato non potrebbe farti nulla. Questo nulla che è a te connesso, questa tua*

imperfezione, questo è ciò che arde nell'inferno. E' di questo nulla che ti devi purificare" ».

Evola pone l'equazione realtà = sufficienza = potenza.

La concentrazione della mente contemplata dalle discipline yogiche tende a rimuoverla dalla sua condizione di passività.

Essa deve staccarsi dalle cose concentrandosi a volontà ora su questa, ora su quella. In tal modo, la percezione viene rimossa dalle sue radici oblique, oscure, irrazionali e proiettata in uno spazio assolutamente limpido e dominato. A chi riesca a tanto, l'immagine del mondo apparirà sempre più come qualcosa di perfettamente libero e padroneggiato. Allora anche l'esperienza del sogno riemergerà purificata dal suo carattere condizionato:

« L'Io, essendosi creato in un piano superiore e indifferente rispetto a quello del divenire sensibile, rimane cosciente anche là dove questo percepire viene meno, ossia nel sonno. E questa è la prima realizzazione magica. L'epiteto di "Svegliato" al Buddha ha un valore non solo simbolico, ma letterale. Nel sonno, ridotto a pura, indifferenziata luce della conoscenza (*anonta-jyotih*) riaffiora in seguito, e prende forma — per effetto del samskâra — il mondo, in una specie nuova di sogno, essenzialmente ed interamente attiva, purificata e autonoma ».

L'io, liberato dalla ipnosi dei sensi, vede ormai il mondo come un sogno della sua libertà. Contemplandolo, comprende che la realtà fenomenica non è che la proiezione dei suoi poteri nascosti, e le categorie stadii della mente. Secondo il profondo detto dei Tantra del Kashmir: « vartamânavabhâsânâm bhâvânâm avabhâsanam

antahsthitavatâm eva ghatete vahirâtmana », « ciò che appare all'esterno appare così solo perché esiste all'interno ».

Qui si richiede una grande purezza della volontà e dell'immaginazione, una capacità di distacco tale da permettere al mondo di continuare a manifestarsi qual'è, in luce cristallina, senza che il mondo affiorato dalla *anonta-jyotih* limpido come un plenilunio non venga deformato da arbitrii soggettivi che sbarrerebbero la via a ulteriori realizzazioni. È il « traslucido » della Kabbalah, preludente a quella riemersione del mondo nella sua potenzialità che le tradizioni chiamano « luce astrale ». L'esteriorità viene vissuta in interiorità, la necessità compresa come libertà.

Ma qui s'impone un nuovo salto qualitativo.

L'Io deve rinunciare a sé stesso, al mondo liberato, per nuovi traguardi di purezza e di libertà.

Poiché l'Essere, la Legge, l'Ordine sono anche essi dei limiti, al pari del Non-Essere, del Caos e del Disordine. E la bontà non è solo un attributo della Divinità, ne è anche un limite.

Evola rievoca i caratteri che il tantrismo riconobbe proprii allo *svehaccâri*, al Liberato, a colui per il quale è legge la propria libertà. Egli è il signore del bene e del male, colui per il quale il valore supremo è la indifferenza dei contenuti di fronte all'imperativo formale della libertà. In questa luce, persino il Male, persino il delitto assumono il loro momento di positività come prova, infrazione d'una norma che è un limite.

L'ultima istanza del Liberato — quel fondo di pura indeterminazione rispetto alla quale perfino Dio è un non-valore poiché *deitas est do-*

minatio dei — è un ardere. È come dice il maestro gnostico:

« In quanto dissolvete ogni cosa e non siete voi stessi dissolti, siete i Signori di tutta la creazione e di tutta la corruzione »:

« Il possesso che nel corpo dei 'segni', delle fissità vertiginose, implacabilmente si impugna spezzando alla radice, plasmando, liberando, esasperandosi all'apice di sé — sino ad un mondo in cui tutto ciò che è moto è nella forma della sua trascendenza, in un'immobilità satura di spaventosa tensione, in vampe fatte di gelo, in voragini incantate, in magiche spazialità; — un tale apice, in cui tutta la potenza dell'antecedente è arsa, un tale apice sente la sua mediazione disciogliersi, svincolarsi, capovolgersi, farsi strumento non più del possesso ma dell'apparire, del lampeggiare tutt'intorno del regno 'di coloro che sono' — degli universali correlativi appunto al nuovo ordine — potenze terribili che fissano l'individuo, quasi pesi immani in imminenza di precipitazione...

Questa vita che è tutta un traboccare, tutta un incessante uscir da sé in inesauribile ricchezza di balzi imprevisti, di slanci fuori dalla forma e dall'identità in ebbrezza di estasi, di cangiamento, di ubiquità come lampi in cui tuttavia si denuda e si fissa un'ebbrezza eterna; questa vita senza più peso, luogo, sostegno, tutta novità, fatta di atti simultanei, immensa corrente di spirito che avvince e trasporta gli esseri quasi in un'esaltazione che li afferma e li nega — questa vita è il corpo del Signore delle fissità formatrici.

Egli si trae dal momento della sua più alta vertigine, là dove il vortice diviene centro, asse, atto immobile, distaccato, identico come estrema intensità, autotrascendenza del suo movimento stesso, della mutazione stessa ».

Chi legga gli scritti di Evola dedicati agli insegnamenti ascetici, alle tecniche della liberazione dall'umano, ne ritrarrà forse spavento, troverà forse che tanto eroismo non è da lui, che una disciplina così aspra e ardua, e implacabile,

è affare di pochi, e perciò forse inutile.

Ma anche chi non si sentisse da tanto non perderà il suo tempo a considerare, almeno una volta, questa diversa dimensione del mondo, come — ogni tanto — giova misurar con lo sguardo i millenni di luce e le stelle lontane. E anche se non calcherà la Via, rimarrà in lui il senso d'una nuova profondità della vita e dell'essere:

« I maestri degli antichi tempi erano liberi e veggenti. Nella vastità delle forze del loro spirito l'io ancora non era; e questa spontaneità della forza interiore dava grandezza al loro aspetto. Essi erano prudenti come chi guada un torrente invernale; vigili come chi sa intorno a sé il nemico; inafferrabili come ghiaccio che fonde; rudi come legno non dirozzato; vasti come le grandi valli; impenetrabili come l'acqua torbida. Chi, oggi, con la grandezza della propria luce, potrebbe schiarire le tenebre interiori? Chi, oggi, con la grandezza della propria vita, potrebbe rianimare la morte interiore? In quelli era la Via. Essi erano individui, signori dell'Io, e in perfezione si risolveva la loro assenza ».

Questa frase di Lao-Tze, tradotta da Evola e apposta come motto in *Rivolta contro il mondo moderno,* ci comunica il senso d'una grandezza forse inimitabile ma che, una volta presentita, ci costringe a commisurare a lei tutti i valori.

La dottrina del risveglio

« Ed egli raggiunge il mirabile sentiero prodotto dalla intensità, dalla costanza e dal raccoglimento della volontà, il mirabile sentiero prodotto dalla intensità, dalla costanza e dal raccoglimento dell'animo, il mirabile sentiero prodotto dall'intensità, dalla

costanza e dal raccoglimento dell'esame — e per quinto animo eroico... E costui, divenuto così quindici volte eroico, è capace, o discepoli, della liberazione, capace del risveglio, capace di conseguire l'incomparabile sicurezza ».

(Majjhima-nikâyo, LII-II, 26)

« Il suo cuore si sentì ad un tratto pervaso di sacro entusiasmo e tutta la sua mente si dischiuse, pura, chiara, splendente come il disco luminoso della luna: e gli apparve intera la verità ».

(Mahaparinirvâna-sûtra, 52-56)

Sulla via delle scienze dello spirito, Evola si soffermerà di volta in volta ad analizzare le diverse tradizioni, le vene sotterranee in cui riluccono antichi insegnamenti sepolti.

Un documento suggestivo di quest'opera di scavo sono i tre volumi della *Introduzione alla Magia* — un'opera colettiva dei membri del Gruppo di Ur, ma di cui Evola è il redattore, ispiratore e coordinatore. Questo « gruppo di Ur » — che si proponeva anche finalità operative — agì a Roma dal '26 al '29 pubblicando a fascicoli questa vasta, avvincente panoramica dei suoi interessi. La « magia » vi compare come « scienza dell'io », azione cosciente e tecnica operativa, in contrapposizione agli atteggiamenti medianici o mistici. È una raccolta di grande interesse che dà un quadro completo della vita dello spirito e dove — accanto alle categorie del conscio e dell'inconscio, cui le sinistre inversioni della psicoanalisi pretendono di ridurre gli orizzonti della personalità — si fa luogo a quelle forme di conoscienza super-personale note alle scienze tradizionali.

Sempre dedicato alla esplorazione delle « potenze dell'anima », è *La tradizione ermetica,* uno studio — unico del suo genere — su quel filone iniziatico perpetuatosi nel Medioevo sotto il velo della ricerca alchemica. La *nigredo,* ossia l'uccisione della normale individualità; l'*albedo,* la apertura estatica, lunare, verso la luce che piove dall'alto; e infine la *rubedo,* la trasfigurazione in puro fuoco, pura forza attiva, sono i tre momenti con cui si ritrova l'« oro » delle origini. Il libro, tradotto in francese, ha attratto l'attenzione di C. G. Jung.

In uno stesso contesto s'inquadra la restituzione in italiano moderno de *Il libro magico de li Heroi,* di Cesare della Riviera. È un testo secentesco che dimostra come — sotto il velame — taluni insegnamenti si siano perpetuati anche in tempi di stretta ortodossia cattolica. Gli « Heroi » sono coloro che riescono a superare le prove iniziatiche e a farsi simili agli Dei; *mahavira,* « grandi eroi » è appunto il termine che in India fu applicato ai più eccelsi asceti.

Alcuni anni dopo Evola ricercherà lo stesso filone iniziatico nelle leggende del Graal. Già Otto Rahn — enigmatico personaggio, membro delle SS, suicida in circostanze misteriose — nel suo *Kreuzzug gegen das Graal,* aveva veduto nella sanguinosa repressione dell'eresia albigese una « crociata contro il Graal ». Evola, pur non condividendo tale ipotesi, mostra come nel mito del Graal riaffiorino — sotto una sottile patina di simbolismo cristiano — elementi della leggenda celtica e antiche iniziazioni guerriere nordico-atlantiche. Ne *Il mistero del Graal*

e la idea imperiale ghibellina il Graal appare come una « religione segreta della cavalleria » e una specie di mistica dell'Impero contro la Chiesa.

Le escursioni di Evola nel dominio delle dottrine occulte e delle scienze dello spirito hanno offerto facili armi ai suoi avversarii che han creduto di poterlo screditare come uno spirito fantastico e dilettantesco. Può accadere di sentir parlare di Evola come un « teosofo », uno « spiritista » da gente che non capisce molto di queste cose.

Eppure, nessuno come Evola si è nettamente distanziato da ogni *pathos* teosofico e spiritualista, se non forse Guénon in *Le Théosophisme* e *L'Erreur spirite*. Lo ha fatto in un libro che risale al 1932, ma sempre attuale, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo.*

Gli imputati sono la teosofia, con le sue fantasticherie; l'antroposofia, col suo miscuglio di conoscenze serie e fisime evoluzionistico-umanitarie; lo spiritismo, con le sue temibili infezioni animiche, ma anche la psicoanalisi, taluni « ritorni » al cattolicesimo — tutte quelle forme nelle quali uno spiritualismo morbido si arroga una superiore dignità.

Evola mostra come lo spiritualismo altro non sia che il rifugio d'anime deboli, di intelligenze mediocri, di personalità fragili e fantastiche. L'obbiezione prima contro lo « spiritualismo » è il materiale umano che esso raccatta (pensionati, vegetariani, artisti falliti, uomini e donne fuori uso) e lo sfondo fin troppo moderno, cittadino, crepuscolare dei loro cenacoli:

« '*L'uomo è qualcosa che può essere superato*'. Il principio resta, ma il suo senso è chiuso nel profondo, e, come si è visto, il tragico destino del solitario di Sils-Maria lo suggella con un silente ammonimento per i pochi che ancora possono intenderlo. Quanto agli altri...

Leggere opere 'spiritualiste', frequentare i circoli di teosofia, meditare sull' 'ospite sconosciuto' maeterlinkiano, fare i bravi venti minuti di contrazione giornaliera, pieni della commovente fede nella reincarnazione che permetterà ad ogni anima di continuare l'evoluzione in una nuova esistenza, ove le spetteranno i frutti del buon *karma* umanitario accumulato — questo è invero un ben comodo regime di superamento ».

Col pretesto delle « nuove aperture » lo spiritualismo rimuove spesso dei limiti che chiudono, ma anche proteggono la personalità. Nessuno degli spiritisti sa effettivamente quello che avviene in una seduta spiritica, dove i fenomeni che si manifestano — lungi dall'esser coscientemente evocati dal *medium* — prendono letteralmente possesso di lui gettandolo in un *trance* subumano.

In genere, tutto lo spiritualismo è affetto da un atteggiamento passivo, emozionale o superstizioso che con la vera spiritualità poco ha a che fare. *Maschera e volto dello spiritualismo* è un libro importante, proprio perché ci permette di misurare la distanza che separa le posizioni di Evola da certi cenacoli « tradizionalistici » dove tutto consiste nel recepire simboli, messaggi, illuminazioni, dove — comunque — tutto è già dato, presupposto e solo si attende che piova dall'alto. Al contrario, per Evola nulla è già dato: l'immortalità, la trascendenza, la divinità stessa non esistono che in quanto vengono realizzate e « la Via esiste solo per chi vuol camminare ».

Tra le opere di Evola che illustrano tradizioni spirituali ha particolare rilievo *La dottrina del risveglio,* il saggio sull'ascesi buddista tradotto in francese e in inglese e che ha avuto il crisma della Pali Society, il più illustre centro di studii buddisti.

Forse nessuna tradizione più del buddismo è vicina alla sensibilità di Evola per quel suo carattere freddamente disincantato e regalmente olimpico. Il buddismo — almeno il buddismo delle origini — è meno una religione o una fede che una disciplina, una via, mediante la quale i « figli di re » si portano sul piano dell'Essere.

I rapporti di Evola col buddismo furono precoci. Ne *Il cammino del cinabro* egli ci narra d'esser giunto molto vicino al suicidio (aveva allora vent'anni), e di esserne stato trattenuto dalla lettura d'un brano del Majjhimanikâyo: « Chi prende l'estinzione come estinzione, e, presa l'estinzione come estinzione, pensa l'estinzione, pensa all'estinzione, pensa sull'estinzione, pensa "Mia è l'estinzione", e si rallegra della estinzione, costui, io dico, non conosce l'estinzione ».

Il buddismo è per eccellenza la dottrina *arya,* il credo d'una razza superiore che ignora il dio punitore, il peccato, la « redenzione » regalata agli umili e ai plebei. Una sola cosa conta per esso, la volontà tenace, virile, incrollabile di sottrarsi alla condizione umana:

« Ferrata la forza, inflessibile; presente il sapere, irremovibile; placato il corpo, impassibile; raccolto l'animo, unificato »...

Caratteristico del buddismo è il rifiuto di ogni intellettualismo, l'indifferenza ai dogmi, alle verità teologiche, persino alla credenza negli Dei e nell'Aldilà. Tutte queste sono inutili opinioni finché non diventano oggetto di esperienza interna: « Ha forse il signore Gotamo una qualche opinione? ». « Opinione? Ciò è remoto dal Perfetto. Visione è questa, nel Perfetto ».

Al di sopra di ogni filosofia, e anche al di sopra di ogni religione, sta la Via, la tecnica liberatrice: « Il Perfetto conosce ben altre cose e avendo tale conoscenza non insuperbisce, resta impassibile... Vi sono, o discepoli, altre cose, profonde, difficili da realizzare, ardue da intendere, generatrici di calma, liete, non atte ad essere afferrate col semplice pensiero discorsivo, che solo il saggio può capire... ».

Veramente, nessuna tradizione più del buddismo è atta a esprimere la religiosità d'un Evola, la volontà fredda di far scaturire la scintilla dalla pietra, la consapevolezza che « la Via esiste solo per chi vuol camminare ».

È una fede nobile, fondata da un *arya,* da un principe, una fede da signori, lontana da speranza e da paura. È la religione di colui che non cerca l'ascesi per punirsi, per infelicità, per incapacità a viver nel mondo, ma che « solo si vada, come uno che rinuncia al proprio regno, come un fiero animale nella foresta, calmo, senza recar danno ad alcuno ».

Attraverso i suoi libri, Evola, ci dà, se non proprio una « nuova religione », almeno una sua visione religiosa. Una visione religiosa estranea a tutto ciò che è cristiano e, in genere, alla nozione del Dio personale, punitore e remuneratore, propria delle religioni d'origine semitica.

È una concezione che si potrebbe chiamare paganesimo, ove per paganesimo s'intenda una dottrina degli stati multipli dell'Essere dove la morale appaia una semplice propedeutica e il valore del Bene e del Male relativo ai gradi di realizzazione di sé. « Imperialismo pagano », Evola chiamerà appunto il suo primo manifesto politico.

Altrove, egli aveva citato il Nietzsche de *La volontà di potenza:*

« Noi pochi o molti che osiamo vivere in un mondo ormai privo di moralità, noi di fede pagana, siamo probabilmente i primi che comprendano che cos'è una fede pagana — raffigurarsi degli esseri superiori all'uomo, ma di là dal bene e dal male; considerare tutto ciò che sta al di sopra come immorale per eccellenza. Noi crediamo all'Olimpo, e non al 'crocefisso' ». (*La volontà di potenza,* af. 1034).

Questo « paganesimo » Evola non se l'è inventato, ma lo è andato a ritrovare in quella tradizione spirituale che abbraccia l'intero mondo ariano in tutta la sua latitudine e che alimenta le Upanishad e le Enneadi, l'Edda e la Baghavad-Gita, Platone e Buddha, Seneca e Meister Eckhart. Di questa religiosità indoeuropea, Evola ritiene gli elementi fondamentali: l'identità tra anima individuale e anima universale (sul piano della mistica, le Upanishad e le Enneadi, la Baghavad-Gita e Meister Eckhart; sul piano della mitologia il sentimento di « consanguineità » tra gli aristocrati dei ceppi greco, italico, indiano, germanico e gli « Dei »); unità e molteplicità del principio divino (la dottrina dell'Uno, presso Platone, Plotino e gli Indiani non contrasta con la fede negli

Dei); apprezzamento del mondo e del corpo come manifestazioni dell'ordine divino (il *midgard* dell'Edda, la « terra di mezzo » che si sostiene contro gli assalti del caos ha il suo riscontro nell'idea ellenica del *kòsmos*, e nel *rita* « ordine cosmico », dell'India ariana).

Per questo aspetto, la ricerca di Evola approda agli stessi lidi cui approdavano in Germania Hans F. K. Günther con la sua « religiosità nordica », (*Frömmigkeit nordischer Artung,* 1934), Walter Wüst con la sua « fede indogermanica » (*Indogermanisches Bekenntnis,* 1942), Walter Otto con la sua rivendicazione dell'importanza dei valori religiosi del mondo greco per la civiltà europea (*Die Götter Griechenlands,* 1929; *Theophania,* 1956). Anche Drieu La Rochelle aveva evocato « gli spiriti che perpetuamente vegliarono sulle vette, al di sopra dei due versanti del pensiero ariano: l'indiano e l'occidentale ». Drieu aveva scritto « una razza incide la sua misura del divino: è la misura più alta. Questa misura era già stata presa intera prima della nascita di Cristo ».

È la « religiosità indoeuropea », contrapposta al cristianesimo, lo *ex Occidente lux* che Evola bandirà in *Sintesi di dottrina della razza.* Un « Occidente » che non si definisce in base alla geografia ma all'origine, e di fronte al quale il cristianesimo, d'origine semitica, è Oriente, e le dottrine arie dell'India, Occidente.

« Der Westen und der Osten sind leere erdkundliche Begriffe: bestimmend ist die Art des Blutes, das von West nach Ost flutet oder um-

gekehrt » (Alfred Rosenberg, *Blut und Ehre*, 1939, S. 272).

Non sorprende che la chiusa di *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* sia appunto una esaltazione dei valori della visione del mondo classica:

« Noi pensiamo che dalla concezione classica della vita possano trarsi elementi più semplici, più chiari, più neutri, più 'privi di tendenze', che l'uomo d'oggi può far propri per rinnovare e ampliare la sua mentalità. Ciò può avvenire in via autonoma, senza riferimento a una determinata confessione religiosa, a teorie e filosofie.

Nella visione classica della vita dèmoni e déi avevano il loro posto — il mondo veniva cioè considerato nella sua totalità comprendente sia il subnaturale, sia il supernaturale. In pari tempo, come forse in nessun'altra civiltà, era vivo il senso della personalità come forza, forma, principio, valore, compito. Essa conosceva l'invisibile, ma al suo centro celebrava l'ideale della 'cultura', cioé della formazione spirituale, della enucleazione quasi di vive e compiute opere d'arte. Un concetto aveva — com'è noto — una parte di primo piano nell'etica classica, quello del *limite*, che riporta proprio all'esigenza fondamentale di circoscrivere attivamente e coscientemente l'ambito nel quale si può essere veramente sé stessi e realizzare un equilibrio e una 'perfezione parziale', allontanando le lusinghe delle vie mistiche e romantiche verso il senza-forma e l'illimitato. È così che anche rispetto alle cose supreme si poté mantenere una tranquillità apollinea di sguardo. Se l'uomo classico non si fece illusioni 'spiritualistiche', se egli dunque conobbe il doppio destino — la via dell'Ade e quella dell' 'Isola degli Eroi'... pure in pari tempo conobbe quella serenità alla quale l'aldilà non creava alcuna vertigine e il 'fato' alcuna angoscia; conobbe quell'intima tenuta dell'anima che medica l'insaziata sete delle cose che fuggono, e in virtù della quale anche chi, come Epicuro, affermava: 'Una sola volta si nasce e non si torna a esistere mai più' e respingeva l'idea di déi in cura per gli uomini, dipartendosi poteva dire di 'nulla rimpiangere che mancasse a una vita perfetta'. Nell'essenza, è appunto questa specie di chiaro e calmo eroismo unito ad un dominio di sé... che oggi fa bisogno alla vita dei più ad evitare che le nuove conoscenze agiscano in modo negativo. È un sapersi sostenere senza più appoggi, ma con lo sguardo aperto e l'animo libero dal vincolo della protervia superuomistica. È un saper guardare le distanze, ma senza vertigine...

È un saper amare per sé stesse la disciplina ed il limite, mai dimenticando la dignità di fronte alla quale siamo responsabili — finché una superiore, austera vocazione in qualcuno sappia raccogliere ogni potenza, fin nelle radici più intime, più abissali della vita, per lo slancio che può portare di là dalla condizione umana ».

Questi problemi di « scelta delle tradizioni » già introducono ad una successiva fase dell'opera di Evola che si apre con *Rivolta contro il mondo moderno*. È una fase della « lotta per la visione del mondo », quale divampò in Europa negli anni trenta, con implicazioni politiche alle quali neppure Evola poté sottrarsi.

Rivolta contro il mondo moderno

> *« L'uomo tradizionale non aveva la stessa esperienza del tempo subentrata nell'uomo moderno: egli aveva una sensazione sovratemporale della temporalità e in questa sensazione egli viveva ogni forma del suo mondo ».*
>
> (« Rivolta contro il mondo moderno », pg. 15)

Rivolta contro il mondo moderno già nel titolo tradisce che non è una semplice morfologia della storia.

L'interesse per il problema della storia —

cui Evola, come alla sostanza stessa del divenire, aveva negato ogni senso — sorge in un particolare momento, in quel clima di grandi decisioni che involse l'Europa negli anni trenta. È in questo clima che si rende possibile l'idea di una rivolta contro i valori moderni, cioè contro democrazia e comunismo, individualismo e materialismo, nel nome di principî gerarchici ed eroici. In questo senso *Rivolta contro il mondo moderno* si inserisce nel panorama della cosiddetta « letteratura della crisi » che fa da sfondo al fascismo. Il fascismo, nel suo significato europeo, fu infatti la coscienza istintiva della decadenza cui andava incontro l'Europa e la volontà di porvi rimedio con mezzi totali e violenti.

D'altra parte, *Rivolta contro il mondo moderno* ha una sua fisionomia particolare che la differenzia profondamente dall'*Untergang des Abendlandes* di Spengler e dallo Huizinga di *In de schaduwen van morgen*. Il concetto di decadenza non ha per Evola un semplice carattere sociologico ma indica una frattura radicale con quel mondo che egli chiama « della Tradizione ». Tradizione, è un termine accolto nel particolare significato che gli dà Guénon, e designa quel filone di verità sovratemporale che corre attraverso tutto il tempo concesso alla razza degli uomini.

Rivolta contro il mondo moderno si divide in due sezioni. Nella prima si studia il mondo della tradizione, quale si manifestò più o meno completamente nell'ambito delle singole civiltà tradizionali, e cioè nelle antiche culture egiziana, iranica, indiana, nella più antica Ellade, nel-

l'antica Roma, come pure nel mondo azteco, cinese, giapponese. Nella seconda si tenta di cogliere il nesso complessivo di queste civiltà in un grande ciclo universale.

Quel che separa il mondo tradizionale dal mondo moderno è che, mentre quest'ultimo si fonda sui criteri dell'utile e del tempo, il primo si riferisce ai valori del sacro e dell'eternità.

La vita, come venne vissuta nell'ambito delle civiltà tradizionali, trae la sua luce da una sfera superiore dell'Essere, che sola conferisce un senso alla convulsa vicenda del divenire. Essa è ripetizione nel tempo di talune azioni che si collocano fuori dal tempo — nel clima del mito e del rito — e che assicurano a chi le compie la partecipazione ad essenze non periture.

Il rito, il sacrificio, la legge, sono i grandi pilastri dell'ordine tradizionale; l'iniziazione costituisce la seconda nascita, l'atto di transito tra il visibile e l'invisibile; la contemplazione e l'ascesi guerriera le due grandi vie della realizzazione di sé, quelle che allontanano per sempre dalla « via delle madri », dagli « inferni », — il caos delle ombre originarie, — per schiudere « la via dei padri », del germanico Asgard, dell'incaica « casa del Sole », dell'immortalità eroica.

La società tradizionale è ispirata dall'alto e rivolta verso l'alto: essa culmina in un'aristocrazia eroica e religiosa che esercita una funzione non soltanto politica ma pontificale, nel senso che stabilisce un « ponte », un contatto tra mondo e soprammondo. *« Chi è capo ci sia ponte »* sta scritto appunto in un'antica saga.

Sono i *patres* a Roma, interpreti dei segni

divini *(auspicia sunt patrum)*, gli *aristoi* ellenici « alunni di Giove » (*diótrefeis*); *bhramani e kshâtriya* in India; i « signori del fuoco » e i « signori del carro da guerra » nel mondo iranico. Anche la famiglia non è una associazione meramente naturalistica: il *pater* è un re e un sacerdote e la *gens*, il *ghénos*, la *Sippe*, è tenuta insieme da culti comuni.

L'ordine tradizionale è come un'isola dell'essere nel divenire da cui esso si difende con un contatto vivificante con forze più che umane. Esso è veramente « stato » in quanto sta, consiste, è ben saldo. « ...*È fermo il cielo ed è ferma la terra, e saldi son pure questi monti. Saldo è tutto il mondo dei viventi e saldo è pure questo re degli uomini* »: così è detto nella consacrazione aria dei re nel Rig-Veda.

Di qui la concezione del mondo degli uomini come Ordine, *kósmos*, *Midgard*, l'idea ricorrente di una lotta degli uomini e degli Dei contro il caos, come pure l'orrore di tutto ciò che è informe, demonico, scatenato. Di qui il simbolismo tradizionale del monte, del polo, pilastro fisso dell'Ordine, il monte Rudra dei Veda, dove ha sede il « signore della ruota », l'iranico monte Cinvat dov'è il ponte che « congiunge cielo e terra », la montagna polare Meru del Mahâbhârata, la montagna celeste *himinbjorg* della mitologia germanica.

Il mondo tradizionale presuppone una diversa esperienza dell'io e del mondo, dello spazio e del tempo, che non è nulla di inverosimile o di fantastico e che, a livello infimo, si ritrova ancora tra i selvaggi, per concorde giudizio di tutti gli

studiosi « positivi ». Solo uscendo dal pregiudizio che esista una sola realtà, ed elevandosi alla comprensione che la realtà varia a seconda del soggetto che la percepisce (il che, senza ricorrere a esperienze metapsichiche, è evidente anche nell'ipnotismo, o nell'uso dell'alcool e della droga) si può intendere la logica interna del mondo tradizionale, che è un mondo dove l'uomo vede, sente e percepisce assai di più che dopo sei secoli di atrofizzazione razionalistica:

Per quanto ai moderni riesca difficile concepirla, bisogna partire dall'idea che all'uomo tradizionale risultava la realtà di un ordine di cose molto più vasto di quello a cui oggi corrisponde di massima la parola « reale ». Oggi, come realtà, in fondo, non si sa nulla più che vada oltre il mondo dei corpi nello spazio e nel tempo. Certo, v'è chi ammette ancora qualcosa oltre il sensibile: ma in quanto è sempre a titolo di una ipotesi o legge scientifica, di un'idea speculativa o di un dogma religioso... Il vero materialismo da accusare nei moderni è questo: gli altri materialismi, in senso di opinioni filosofiche o scientifiche, sono fenomeni secondari...

Se tradizionalmente ciò che oggi si chiama realtà non era dunque se non una specie di un genere molto più vasto, tuttavia non s'identificava senz'altro l'invisibile col « sovrannaturale ». Alla nozione di « natura » tradizionalmente non corrispondeva semplicemente il mondo dei corpi e delle forme visibili... Era vivo il senso di un mondo « infero », popolato da forze oscure e ambigue d'ogni genere — anima demonica della natura, substrato essenziale di tutte le forme e le energie di questa — cui stava opposta la chiarità superrazionale e siderea d'una più alta regione ».

Nella realtà del mondo tradizionale il tempo non è quello storico, ma un tempo mitico, non una successione quantitativa, ma un ritmo scandito in cicli conchiusi: il « grande anno » caldeo

ed ellenico, il *saeculum* etrusco-latino, l'eone iranico, i « soli » aztechi, i *kalpa* indù, e così via. Evola insiste sulla necessità di considerare la preistoria un tempo qualitativamente diverso, una età disgiunta dalla nostra non solo da mera carenza di documenti, ma da un vero e proprio dislivello sul piano dell'essere.

All'idea moderna del progresso Evola, nella seconda sezione del libro, contrappone la dottrina tradizionale delle quattro età, presente nel mondo classico (età dell'oro, dell'argento, del bronzo e del ferro), nel mondo ario (*satya-yuga, tretâ-yuga, dvâpara-yuga* e *kali-yuga* o « età oscura »), in Egitto (dinastie divine, semidivine ed umane), in quello iranico (oro, argento, acciaio e ferro), e, in genere, tipica di tutte le antiche civiltà:

« Sostenere, come tradizionalmente si deve sostenere, che alle origini sia esistito non l'uomo animalesco delle caverne, ma un "più che uomo", e che già la più alta preistoria abbia veduto non pure una "civiltà", ma anzi una "era degli déi" — per molti che in un modo o nell'altro credono alla buona novella del darwinismo, significa fare pura "mitologia". Tuttavia, siccome questa mitologia non siamo noi ad inventarla ora, così resterebbe da spiegare il fatto della sua esistenza, il fatto cioè che nelle testimonianze più remote dei miti e degli scritti dell'antichità non si trova proprio nessun ricordo che conforti l' 'evoluzionismo' e si trovi — invece e appunto — l'opposto, la costante idea di un passato migliore, più luminoso e super-umano ("divino"); che si sappia dunque così poco di "origini animali", che anzi si parla uniformemente di una originaria parentela fra uomini e numi e che permanga il ricordo di uno stadio primordiale d'immortalità, unitamente all'idea che la legge della morte è intervenuta ad un momento determinato... ».

Di questa realtà è un'eco in Cicerone (*antiquitas proxime accessit ad deos*) e in Platone: « *La loro partecipazione alla natura divina per via della molteplice e frequente mescolanza con i mortali cominciò a diminuire e la natura umana prevalse* » (*Crizia* 110 c, 120 d-e). Di fatto, le saghe delle origini parlano di razze divine, di ceppi di « eroi » che gettan le fondamenta dell'Ordine combattendo stirpi demoniche, bestiali, subumane.

Sono gli Asen contro gli Elementarwesen, gli Olimpici e gli Eroi in lotta contro mostri della notte e della terra, gli arii Deva che cacciano i tenebrosi Asura, gli Inca conquistatori che impongono la legge solare, i mitici progenitori degli Aztechi venuti dal Nord dietro al « bianco » Quetzalcoatl.

È l'originario ciclo della luce, il ciclo « aureo » che si scontra con una realtà diversa. Evola accoglie le ipotesi del Wirth (*Der Aufgang der Menscheit,* Jena, 1928) circa il centro artico primordiale, poi distrutto dallo spostamento del polo terrestre, dottrina che avrebbe fatto parte anche del sapere segreto cui era stato ammesso Guénon.

Nella tradiizone aria è vivo il ricordo della *çveta-dvîpa,* « l'isola bianca », come pure quello dell'*Ayryanem Vaêyo,* « semenza degli Arii », situato a Nord-Ovest, con « due mesi d'estate e dieci d'inverno ». Nel mondo classico è l'eco di una sede nordica dove l'Apollo solare dimora « con gli Iperborei », *Thule ultima a sole nomen habens,* cui corrisponde la Tullan (« terra del sole ») dei Toltechi, e Aztlan (« terra bianca ») degli Aztechi, tutte immaginate all'estremo Nord.

La dispersione da questo centro introduce nuovi cicli, quello « argenteo », cui corrisponde la « civiltà della madre » del Bachofen, e quello « bronzeo », ciclo di titani, di giganti, termini mitici dietro a cui stanno rispettivamente una spiritualità d'impronta mistico-lunare, con predominio dell'elemento femminile, e una spiritualità virile ormai sconsacrata, di tipo prometeico e anti-olimpico.

Nella particolare prospettiva di Evola, il senso delle civiltà che si succedono in età ormai storica, « l'età ferrea » del mito, è nella lotta dei residui elementi eroici contro le forze del caos, irrompenti da ogni parte, per costringere in equilibrio olimpico una certa area dello spazio e del tempo.

Sono le civiltà « solari » degli Incas, degli Aztechi, dell'Egitto, le dinastie « celesti » dell'estremo Oriente, col loro pantheon uranico imposto sopra culti aborigeni, il diritto paterno affermato contro l'originaria promiscuità, l'ordine gerarchico instaurato sopra al comunismo primitivo. Sono i ceppi arii discesi dal Nord coi simboli solari del cerchio, del cigno, della svastica, portatori del culto del fuoco, della legge dei « padri », contro il mondo mediterraneo delle « madri ». La Grecia, Roma, con le loro tavole di valori olimpici, il senso della forma, della legge, della misura, il simbolo della vittoria e quello dell'*imperium,* in cui culmina l'ordine del mondo classico, sono, per Evola, espressioni della « luce del Nord ».

In quest'ordine il cristianesimo si infiltra come alcunché d'oscuro e di demonico: è il *pathos* semitico dell'amore e del peccato, congiunto alla mentalità e alla sensibilità di classi e razze inferiori. Il Medioevo, grazie alla depurazione del cristianesimo a cattolicesimo, e alla nuova vena nordica confluita con le invasioni germaniche, può creare un'ultima civiltà di tipo tradizionale. Risorge, in figure di mitica grandezza, come un Carlomagno o Barbarossa, l'idea dell'Impero, mentre un'aristocrazia guerriera dietro a simboli cristiani, riscopre, col Graal, iniziazioni celtiche e nordiche.

Il progressivo distacco dal Medioevo Evola lo inquadra nel mito della regressione delle caste: ad una spiritualità virile e sacrale, culminante nel simbolo politico-religioso dell'Impero, succede una spiritualità meramente sacerdotale e una nobiltà i cui orizzonti si limitano all'onore, alla gloria, alla potenza. In un mondo sempre più orientato verso possibilità materiali e lanciato alla conquista dei beni della terra, si afferma fatalmente il terzo stato, la borghesia. La rivoluzione francese, le rivoluzioni liberali dell'800 segnano il risveglio della oscura sostanza del *dêmos* e preparano il trapasso dal materialismo borghese, ancora rischiarato da una certa tensione individualistica all'onore, al successo, al tetro collettivismo del quarto stato.

È il regno della quantità, delle masse, della corsa frenetica alla produzione, livellante in pochi decenni anche i residui cristallizzati di società tradizionali presenti in altri continenti. Ogni concezione qualitativa, ogni residuo di vita differenziata, viene travolto in una demonìa universale del numero e delle masse. Alla fine, l'Europa stessa, quale « vecchio continente », poggian-

te ancora su strutture nazionali e conservatrici, vien preso nella tenaglia russo-americana e, per una nemesi del destino, è scavalcata sul piano della quantità scatenata proprio dalle due gigantesche escrescenze della sua febbre quantitativa.

È la fine di un ciclo, è l'età oscura, il *kali-yuga* dei testi, quando « tutte le forze elementari torneranno allo stato libero ». È, senza retorica, la fine di un mondo, e se si pensa che tra il 1934, anno di uscita di *Rivolta contro il mondo moderno* e il 1945, anno della bomba atomica, passano solo undici anni non si può non considerare il libro un segno dei tempi. *Rivolta* si chiude appunto con la prospettiva d'una catastrofe che segnerà la fine del mondo moderno:

« Al compiersi di tale destino, tutta questa civiltà di titani, di metropoli di acciaio e di cemento, di masse poliartiche e tentacolari, di algebre e macchine incatenanti le forze della materia, di dominatori di cieli e di oceani, apparirà come un mondo che oscilla nella sua orbita e volge a disciogliersene per allontanarsi e perdersi definitivamente negli spazi, dove non vi è più nessuna luce, fuor da quella sinistra accesa dall'accellerazione della sua stessa caduta ».

Al singolo resta sempre la libertà di agire senza farsi coinvolgere, di fare ciò che deve esser fatto, in una disposizione d'animo sacrificale, più forte di ogni fatalità, di ogni destino:

« Qui si può ricordare il 'Ciò che non ci spezza ci rende più forti' — dato che non lo si prenda nel senso di un rafforzamento protervo dell'io, ma nel riferimento a ciò che si fa la forza realmente più forte col divenire spirito, col trovare nel sopra-umano e nel disindividuale il vero principio dell'indomabile e dell'indistruttibile... È proprio ad una vocazione eroica l'affrontare l'onda più vorticosa e sapere che due destini sono ad uguale distanza: quello di coloro che finiranno con la dissoluzione del mondo moderno e quello di coloro che si ritroveranno nel filone centrale e regale della nuova corrente ».

Fin qui Evola: e si può seguire la sua logica senza tirare il fiato per le cinquecento pagine del libro. Più difficile è poi rendersi conto di cosa propriamente sia *Rivolta contro il mondo moderno*.

La quale non è infatti un libro di storia, quando per storia si intenda un metodo positivo, legato ad una valutazione critica di avvenimenti particolari. In questo senso, lo stesso *Tramonto dell'Occidente* è più « storico », cioè più attento alle dimensioni sociali, politiche, artistiche dell'accadere storico. La logica di Evola spazia per grandi prospettive e si serve di simboli, è la logica del mito, quale l'ha definito Bachofen, e cioè « lo specchio di esperienze profonde dell'uomo alla luce dello spirito ». Questo procedimento rischia di divenire astratto se applicato rigidamente a casi particolari.

Così, per portare un esempio, il giudizio negativo di Evola su Napoleone, o sul Risorgimento, si giustifica dal punto di vista ideale che, attraverso Napoleone, attraverso il Risorgimento, si sono diffuse le idee della sovversione democratica. Da un punto di vista più « storico », non può non apparire che Napoleone ha solo cercato di sostituire l'aristocrazia francese, ormai inefficace, o che i principotti italiani erano la caricatura della « monarchia tradizionale » e che la politica di Cavour era l'unica seria in quel momento, anche per imbrigliare la rivoluzione. Ta-

lune ingenuità storiche affiorano anche in posteriori giudizi di Evola sul fascismo e sul nazionalsocialismo, dove le simpatie di Evola sono sempre per le formule monarchiche, conservatrici, e non si vede, ad esempio, come senza la volontà dura, rivoluzionaria di un Hitler certe prospettive « conservatrici » non si sarebbero mai imposte contro la repubblica di Weimar.

Ma, abbiamo detto, *Rivolta contro il mondo moderno* non è un libro di storia. È piuttosto una « filosofia della storia », come l'ha chiamata il suo autore, ossia un libro dove si vogliono porre dei punti di riferimento nel dominio della storia mondiale. Questa premessa è più rispettata nella prima metà, dove si descrivono, isolatamente, quasi come una serie di categorie, le forme del mondo tradizionale. Nella seconda si è più sul piano di un mito della storia, un mito pagano, anticristiano, antidemocratico che risente dell'influsso di Nietzsche e di Bachofen, come pure del razzismo tedesco, di un Wirth, di un Rosenberg.

In realtà *Rivolta* denuncia già nel titolo — che implica la possibilità di una levata di scudi contro i valori moderni — il collegamento con certe aspettative europee degli anni '30. Questa aspettativa rivoluzionaria, questa volontà di restaurazione violenta, di « controriforma », è il fascismo, cui, nella chiusa della prima edizione del libro, si riconosceva il merito di aver levato gli « antichi e sacri simboli » dell'ascia e della svastica contro la sovversione contemporanea. Tra il 1934 e il 1940 Evola verrà impegnandosi sempre di più in un'azione fiancheggiatrice del movimento fascista.

Il Fascismo e l'Asse

« Classicità dell'azione e del dominio. Diffidenza per ogni abbandono dell'animo. Volontà di catarsi eroica. Affermazione di tutti i valori del realismo, della disciplina e della forza pura, del cosmos *di contro al* caos, *di ciò che è più che vita di fronte alla semplice vita, di una visione chiara e luminosa in opposto a tutto ciò che è oscuramento animico, istintivo e naturalistico, forma, gerarchia, limite quale segno di un infinito che possiede sé stesso, Stato, Impero, ideale di organizzazione ascetico-guerriere come nuovi Ordini — tutto ciò sta di là da Nord e da Sud, tutto ciò è 'ario' e 'romano': sono i contrassegni di ogni grande ciclo costruttivo, di tutte le grandi razze segnate nel loro periodo di alta tensione. In un tale segno possiamo marciare uniti, possiamo, uniti, far rivivere in una nuova visione del mondo i comuni simboli delle origini, a giustificare la nostra lotta di oggi e a preparare la suprema consacrazione per la nostra vittoria di domani ».*

(« Il significato di Roma per lo spirito olimpico germanico », pg. 11)

« Nel Fascismo e nel Nazionalsocialismo, in quanto facciano valere i loro assiomi mitico-razziali, Evola vede la possibilità di una nuova connessione dei popoli col mondo della Tradizione, inizio per la produzione di una storia autentica, per una nuova legittimazione delle relazioni fra spirito e potenza — anzi, proprio sullo sfondo della dottrina di Evola viene in luce ciò che tali movimenti posseggono di più profondo per determinare un'epoca »: così Gottfried Benn, uno dei maggiori poeti tedeschi, sulla rivista *Die Literatur* salutava l'edizione tedesca di *Rivolta con-*

tro il mondo moderno. Poco sopra aveva scritto « questo libro amplia gli orizzonti di tutti i problemi europei in direzioni finora ignorate o nascoste e chi lo legge guarderà l'Europa con altri occhi », sì che « dopo averlo letto, ci si sente trasformati ».

Potrebbe sembrare strano che già nel '35, anno in cui Benn scriveva queste parole, la dottrina di Evola, maturata lontano dalla politica, apparisse ad alcuni una specie di dimensione profonda del fascismo.

Ad un osservatore superficiale potrebbe anche sembrare che tra le premesse anarchiche dell'individuo assoluto e il fascismo esista una specie di contraddizione.

Contraddizione apparente: la libertà di cui parla Evola non è la libertà dell'uomo, ma quella di un super-uomo. C'è, in fondo alla filosofia di Evola, la logica del « nulla è vero, tutto è permesso »: non è vero neppure il mondo fisico, che è il sogno di una mente più forte, e tutto è permesso, perché non c'è altro Dio che l'io. Ma « nulla è vero, tutto è permesso » per chi abbia raggiunto un grado di realizzazione di sé tale da portarlo oltre gli stessi limiti del mondo fisico. Per gli altri, la via alla libertà passa attraverso la mortificazione degli istinti, dei sentimenti, delle inclinazioni, che impediscono di essere liberi, di comprendere che « io è un altro ». È nella disciplina che si diventa liberi, signori; gli altri, quelli che si lasciano andare, sono solo servi in libertà, gente che non ha diritto alcuno, neppure quello alla vita.

La disciplina militare affascinava Evola, che già

in appendice ai *Saggi sull'idealismo magico* riportava questa definizione di Otto Braun, un adolescente tedesco caduto al fronte: « disciplina dello spirito, intimamente infuocato di passione, ma esteriormente rigido e temprato come l'acciaio, contenente in magnifica misura la smisuratezza dell'infinito ». Altrove ha riportato l'esempio di quell'ordine dell'età delle Crociate in cui si distinguevano sei gradi: nei primi quattro bisognava obbedire (anche gettarsi dall'alto d'una torre a un cenno del maestro), negli ultimi due si godeva una libertà pari a quella degli Dei.

Dopo questi chiarimenti si comprenderà più facilmente perché Evola abbia finito col ritrovarsi non tra gli anarchici, ma al fianco delle SS.

Mentre Evola viveva nel dominio dell'arte e della filosofia, in Europa correvano gli anni venti *« the roaring twenties »*.

La grande guerra aveva rivelato al mondo e a sé stessi singolari mistici dell'azione e della lotta politica alla ricerca di un mondo dove, come diceva il reduce inglese Oswald Mosley, « anche gli eroi potessero vivere ». Lawrence d'Arabia, Ernst Jünger, Codreanu, von Salomon, Hitler, Mussolini, Balbo, Muti: uomini di un mondo che che non era più quello delle assemblee, dei parlamenti, ma dei soldati, delle squadre d'assalto.

In Italia si afferma e si consolida il regime fascista. Evola, se da una parte respinge la qualifica di fascista e non si iscrive al partito, dall'altra si trova per vocazione a fianco degli uomini della rivoluzione nazionale.

Molte cose lo separavano da loro, soprattutto il *pathos* nazionalistico, ma altre lo ravvicinavano, soprattutto la comune matrice antidemocratica. Non era quello il primo tentativo di imporre all'Europa invertebrata la nuova *Rangordnung* profetizzata da Nietzsche?

La prima sortita politica di Evola si effettua su *Primato,* per invito di Bottai, suo commilitone e coetaneo. Evola afferma in una serie di articoli che il fascismo, per essere veramente in ordine con la sua etica guerriera e « romana » deve scindere le sue responsabilità da quelle del cristianesimo:

« Abbiamo posto un puro rapporto di condizionalità ipotetica: *se* certe premesse sono accettate, *allora* s'impongono anche certe conseguenze. Il nostro articolo scandalo su *Critica Fascista* cominciava così;

« Il presupposto è che il fascismo, nella sua forza più pura, si identifichi a volontà d'impero; che la sua rievocazione dell'Aquila e del Fascio possa non essere soltanto retorica; che, ad ogni modo, questa è la condizione perché esso rappresenti qualcosa di nuovo, non una rivoluzione da ridere, ma una resurrezione eroica ».

A chi, assumendo queste premesse, non volesse far violenza alla logica, ripetiamo, con assoluta indifferenza per ogni altro eventuale vociare da parte cattolico-cristiana, la stessa conclusione di detto articolo:

« Se il fascismo è volontà d'impero, esso, tornando alla tradizione pagana, sarà veramente sé stesso, potrà ardere in quell'anima di cui tuttora manca e che nessuna credenza cristiana gli potrà mai dare ».

È un passo imprudente: si è alla vigilia del Concordato, e si sospetta persino una azione sabotatrice. Di fronte alle proteste dell'Osservatore Romano, Bottai deve sconfessare Evola.

Esce allora *Imperialismo pagano* che, tradotto

in Germania, serve a far conoscere Evola come il capo di una corrente « pagana » del fascismo.

Una seconda sortita, con la rivista *La Torre,* non ha miglior successo. Evola vi scriveva: « Noi non siamo né fascisti né antifascisti — l'antifascismo è un nulla », e anche: « Noi vorremmo un fascismo più radicale, più intrepido, un fascismo veramente assoluto, fatto di forza pura, inaccessibile ad ogni compromesso ». Bastò una bassa manovra orchestrata da alcuni mediocri, protetti dalla tessera del partito, per far proibire la rivista al quinto numero.

Una specie di immunità all'interno del fascismo Evola la ottenne grazie a Farinacci, di cui fu amico, e di cui ha sempre lodato la lealtà e l'onestà. Farinacci non era precisamente un « intellettuale » ma era un uomo intelligente, e comprese che Evola poteva servire alla battaglia che egli si era scelto, quella per un fascismo più intransigente, meno condizionato dalla Corte, dal Vaticano, più vicino al Nazionalsocialismo. Evola ottenne una pagina di *Regime Fascista* per discutere « problemi dell'etica fascista ».

Su quella pagina ebbe luogo per anni un interessante incontro di collaborazioni che riunì i nomi più disparati come Othmar Spann e A. E. Günther, il principe di Rohan e René Guénon, l'ebreo Karl Wolfskehl, esule dalla Germania, e il capo delle SS Himmler.

Ma, nel complesso, l'eco destata da Evola in Italia fu minima.

Sotto la protezione di Gentile vi si perpetuava una cultura neutra, borghese, implicitamente

antifascista. Né il fascismo possedeva un'adeguata coscienza ideologica di Destra.

In Germania regnava un clima diverso creato dalla cosiddetta *« konservative Revolution »* che aveva accompagnato il sorgere del Nazismo. Vi era uno Spengler con la sua morfologia antiprogressista della storia, il mito del cesarismo e quello del prussianesimo militante. Vi era uno Jünger, con l'idea della mobilitazione totale e il sogno di un tipo umano « prussiano, spartano, bolscevico ». C'era il circolo di Vienna, che propugnava l'idea di uno stato organico e di un sistema gerarchico del sapere. C'era, infine, il Nazionalsocialismo, con le correnti razziste, neopagane, con la SS, un nazismo dentro al Nazismo, plasmato secondo l'immagine dell'Ordine Teutonico.

In quest'ambito non mancava neppure l'interesse per le scienze occulte, come si può leggere nel libro *Le matin des magiciéns,* pieno, peraltro, di fantasticherìe e di esagerazioni. È appunto di Pawels e Bergier la definizione del Nazismo come *« Guénon + le divisioni corazzate ».*

Evola fu soprattutto vicino ad ambienti conservatori, all'*Herrenklub,* dove tenne conferenze, e ad alcuni gruppi delle SS, come quello dell'*Ahnenerbe,* che studiava la razza e le origini arie. Strinse amicizia con Heinrich von Gleichen, con Ferdinand Clauss, con Johan von Leers, come anche con Franz Altheim. *Heidnischer Imperialismus* ed *Erhebung wider die moderne Welt* furono letti, recensiti, discussi ed ottennero una

attenzione ben diversa da quella loro concessa in Italia. Si poté avviare un discorso per il quale in Italia mancavano persino le premesse culturali.

L'azione di Evola in Germania non fu politica, anche se contribuì a dissipare molti equivoci e a preparare un'intesa tra Fascismo e Nazionalsocialismo. Essa investì il significato di quelle tradizioni cui in Italia e in Germania si richiamavano i regimi, il simbolo romano e il mito nordico, il significato di classicismo e romanticismo, o di contrapposizioni artificiose, come quella tra romanità e germanesimo.

Di là dalla retorica umanistica della « barbarie tedesca » e da quella, opposta ed equivalente, del « formalismo romano », Evola sottolinea l'originaria unità delle stirpi arie. Roma non è un mito per letterati italioti e latineggianti, ma una espressione della stessa positività nordica che ha creato lo stile prussiano. Di là dalla favola di una Roma burocratica ad uso di avvocati napoletani, e al germanesimo di maniera dei teutomani con l'elmo bicorne, sta la realtà di Roma — « élitismo, realtà olimpica e eroica, ordine, luce, pura virilità, pura azione » — e la realtà olimpica dell'antico mondo nordico.

Günther, nel saggio *Humanitas,* aveva ricordato a quei suoi connazionali che volevano germanizzare la scuola a scapito del greco e del latino, che proprio nel mondo greco e romano si esprime quello stile di nobile calma, severo contegno ed interiore misura proprio alle razze bionde indoeuropee discese dal Nord. Evola ri-

badisce il carattere nordico-ario di Roma, pel quale il recupero di taluni elementi nordici, « prussiani », da parte del popolo italiano, e di un certo equilibrio classico, « solare », da parte del popolo tedesco, rappresentano non uno snaturamento, ma una riconquista e un'integrazione.

Il significato di Roma per lo spirito olimpico germanico è appunto il titolo di una conferenza tenuta in tedesco in diverse città della Germania. In esso, dopo una chiarificazione dei concetti di Stato e Impero, si trascende il contrasto tra romanticismo e classicismo nella visione dell'incontro delle due luci, luce del Nord e luce del Sud:

« Nella storia Nord e Sud sono stati l'oggetto di una duplice nostalgia che di rado ha raggiunto un equilibrio. A tale riguardo la nostalgia pel Sud ha un carattere prevalentemente 'fisico' e sentimentale, quella pel Nord ha avuto un carattere prevalentemente metafisico e spirituale. Ancora oggi l'uomo dell'Europa centrale e settentrionale ha nostalgia pel Sud o come umanista, o come colui che cerca sole e ristoro fisico e un certo ambiente pittoresco a carattere, per lui, esotico. La natura della nostalgia pel Nord che talvolta si affacciò fra gli antichi Mediterranei nell'epoca classica fu diverso... Nel Nord, il sole di mezzanotte offrì loro il simbolo fisico del più alto mistero dell'antichità mediterranea, di quello della luce interiore che sorge là dove tramonta quella sensibile. Il Nord col fenomeno di un giorno quasi senza notte a loro sembrò infine la terra più vicina a quella della luce perenne... ».

Ma anche per l'uomo del Nord la luce del Sud può divenire principio di risveglio, quando esso lo porti oltre le unilaterali prospettive di un « eroismo tragico » in chiave romantica e notturna:

« Secondo il *Voluspa* e il *Gylfagynning* dopo il *ragnarökkr* sorgono un 'nuovo sole' e 'un'altra razza'; gli 'eroi divini', o Asen, tornano sull'Idafels e ritrovano un oro che simboleggia la tradizione primordiale del luminoso Asgard e lo stato originario. Di là dalle nebbie della 'Selva' regna dunque una più alta luce. Vi è qualcosa di più forte di divenire e perire, di tragedia e di fuoco, di gelo e di morte. Si ricordino le parole di Nietzsche: 'Di là dal ghiaccio, dal nord, dalla morte — la nostra vita, la nostra felicità'. Questa è veramente l'estrema professione di fede dell'uomo nordico, una professione di fede che, in ultima analisi, può dirsi olimpica e classica... Anche la nostalgia dell'anima nordica per le chiarezze mediterranee può allora superare il piano dell'estetismo e del naturalismo ed acquistare il senso più profondo di un impulso spirituale che nel dominio della realtà fisica cerca già di cogliere il presentimento di una realtà metafisica ».

Non solo in Germania si svolse l'azione di Evola.

Egli intraprese una serie di viaggi per porsi in contatto con personalità dei movimenti nazionali. Fu a Parigi, dove conobbe Monsignor Mayol de Lupé, futuro « vescovo » della Divisione SS Charlemagne; a Bucarest, dove s'incontrò con Codreanu e Mircea Eliade, allora facente capo agli ambienti della Guardia di Ferro.

Codreanu è la personalità del fascismo che più profondamente ha colpito Evola. Lo ricevette nella Casa Verde fabbricata con le loro mani dagli stessi legionari, offrendogli acqua e marmellata secondo la tradizione romena dell'ospitalità. Poi gli espose la sua concezione per la quale il fascismo italiano si prendeva cura soprattutto del corpo (lo Stato); il Nazionalsocialismo del sangue (la razza), la Guardia di Ferro dello spirito. Al momento del congedo gli donò il distintivo legionario con la grata: « Saranno le sbarre del-

la prigione » — spiegò sorridendo. Poco dopo era incarcerato e strangolato per ordine di Carol e dei suoi consiglieri ebrei.

Ci si può domandare perché l'azione di Evola non abbia mai esercitato un influsso troppo profondo. In realtà Evola si è impegnato seriamente come scrittore e come propagandista, ma non ha mai rinunciato ai suoi interessi principali, che sono d'ordine spirituale e individuale. Com'era stato inconcepibile un Evola che perdesse tempo nelle università per brigare una cattedra come « filosofo », così era inconcepibile un Evola che facesse lunghe anticamere dai gerarchi per tramare pazientemente la « sua » politica. A ciò si aggiunga la mancanza d'una vera discussione all'interno del partito fascista, il conformismo imperante e la facile arma offerta ai suoi denigratori dai suoi interessi « magici ».

Il vero Evola è quello che sparisce per mesi tra le nevi ghiacciate per scrivere un libro, che alterna le belle donne (e furono molte) con quelle ascensioni alpinistiche che gli servono a mantenere in allenamento lo spirito:

« La montagna è spirito per tutto ciò che essa implica quale disciplina dei nervi e del corpo, ardimento lucido, disprezzo e insieme esatta misura del pericolo, spirito di conquista e, insomma, impulso all'azione pura in un ambiente di pura forza ».

È quello che distribuisce il tempo libero tra i *tabarins* di Vienna e i chiostri alpini dei Cistercensi, alla cui dura disciplina si sottomette per mesi, il viaggiatore in visita alla *Casa Verde* e alla *Ordensburg* Crössinsee tra i laghi della Pomerania. È un uomo che non può sacrificare

l'esperienza alla pubblicità, la ricerca interiore al successo.

Comunque, la notorietà di Evola andò lentamente crescendo, finché si giunse alla cosiddetta « difesa della razza » che sembrò segnare il momento in cui il Fascismo volesse impegnarsi accanto al Nazismo anche nella lotta per la visione del mondo e della vita.

Il mito della razza

« Razze pure nel senso assoluto oggi non ne esistono, se non nella persona di alcuni esemplari sparsi. Ciò non impedisce che il concetto di razza pura possa esser preso come un punto di riferimento, nei termini, però, di un ideale e di uno scopo finale ».

(« Sintesi di dottrina della razza », pg. 35)

La campagna della razza venne decretata nel 1938 col fine di allineare l'Italia alla Germania nella questione ebraica. Fu malamente improvvisata, senza cognizione di causa, in quel clima di superficialità e di faciloneria che purtroppo caratterizzò gli ultimi anni del Fascismo.

Da un giorno all'altro, scrittori e giornalisti si scoprirono « razzisti » e incominciarono a farcire i loro articoli di parole come « razza », « schiatta », « stirpe », senza avere neppure una idea della tematica elaborata in Germania su questi argomenti. Si scoprì una « razza italiana » (evidentemente inesistente, perché gli italiani, come ogni altro popolo europeo, sono una mescolanza di elementi mediterranei, nordici, alpini etc.) e chiunque non fosse ebreo ebbe la gradita

sorpresa di risvegliarsi « ariano » anche se il suo aspetto era più simile a quello di un marocchino che non a quello di un europeo.

Evola, che già un anno prima aveva pubblicato una storia delle teorie razziste, *Il mito del sangue,* era l'unico a poter trattare la materia con competenza. E lo fece infatti, in *Sintesi di dottrina della razza,* che venne elogiata da Mussolini, tradotta in tedesco e accettata come « dottrina fascista della razza », almeno per l'estero.

Per l'estero, perché all'interno, alla tesi di Evola, esplosiva contro tutti i detriti razziali e spirituali che impediscono al popolo italiano di elevarsi alla normalità « ariana » dei popoli europei, fu preferita la linea più comoda de *La difesa della razza,* quella che esaltava la « razza italiana » senza mettere in discussione nulla e nessuno. L'unico risultato fu che Evola si trovò appiccicata l'etichetta di « razzista » senza aver avuto parte nelle leggi razziali né nel mondo in cui vennero applicate. E, poiché egli non rinnegò mai nulla — anche perché ciò che aveva scritto era molto misurato e responsabile (il De Felice nella sua *Storia degli ebrei italiani durante il fascismo* pone Evola tra quelli che « imboccata una strada la seppero percorrere con dignità e persino con serietà »), gli toccò in sorte di figurare come l'unico « razzista » italiano, mentre certi occasionali sicofanti antisemiti, come un Guido Piovene e un Luigi Chiarini, si ammantavano di rispettabilità antifascista.

La razza appare ad Evola come un mito capace di portare dei chiarimenti all'interno del Fascismo provocando un vero *Kampf um die Weltanschauung.*

È, innanzitutto, un mito antidemocratico che riscopre i valori dell'ordine e delle differenze:

« Secondo la dottrina razzista, l'umanità, il genere umano è una astratta finzione — ovvero la fase finale, imaginabile solo come limite, ma mai interamente realizzabile, di un processo di involuzione, di disgregazione, di crollo. In via normale, la natura umana è invece differenziata, differenziazione che si riflette, tra l'altro, appunto nella diversità dei sangui e delle razze... Il razzismo, nel riguardo, si presenta come una volontà — che ben si potrebbe definire classica — di 'forma', di 'limite', e di individuazione. Esso esorta a non considerare essenziale tutto quel che, rappresentando il generico, l'informe, il non ancora individuato, vale in realtà come un 'meno', come un residuo di materia non ancora formata... Che il razzismo, a questa stregua, potenzi il nazionalismo nei suoi aspetti positivi, è ben evidente. L'uno e l'altro rappresentano una salutare reazione contro il mito sia democratico che collettivistico, contro il mito della massa proletaria senza patria e senza volto; hanno un significato di affermazione della qualità di contro alla quantità, del 'cosmos' di contro al caos, e, come si è or detto, della forma contro l'informe '.

Il razzismo è poi uno strumento di lotta contro ogni residuo liberalistico: esso costruisce su di una « persona » che non è più l'atomo umano dell'individualismo ma un'entità organica definita dai valori del sangue, del carattere, dell'onor di razza. Esso supera anche la concezione astratta della « cultura » come qualcosa che può rendere uguale qualunque materia umana e riscopre il sapere come educazione di un tipo umano già predisposto da forze profonde del sangue. È una idea qualitativa, aristocratica, che si volge contro ogni mito progressista, contro la logica stessa dell'evoluzionismo, in quanto va a presupporre alle origini una maggiore purezza e nobiltà.

Evola tiene a differenziare la sua concezione del razzismo da quella unilateralmente biologica.

A questo proposito, ricorda che gli antichi Indoeuropei concepirono l'uomo come triade di corpo-anima-spirito: *corpus, anima e mens* (o *animus*) presso i Romani, *soma, psyché* e *nous* tra i Greci; *stûhla-, linga-* e *karana-carîra* tra gli indo-ari. Alla materialità compatta del corpo, si contrappone la spiritualità diffusa dell'anima, ancora legata al principio animale, al mondo del divenire, dell'istinto. La nozione indiana per l'anima, *linga-çarîra,* corrisponde infatti a quella di « corpo sottile ». Lo spirito si contrappone all'anima come elemento attivo, virile a quello sentimentale, femminile, come una componente « solare » a una « lunare ». Esso rappresenta ciò che è propriamente olimpico e divino, al di sopra non solo del corpo, ma dell'animo e delle disposizioni psichiche. Il razzismo tedesco si era limitato a mostrare la correlazione tra un certo aspetto fisico e l'aspetto interno: ad esempio tra la snellezza asciutta del tipo nordico, la luce fredda dei capelli e degli occhi chiari, e una corrispondente freddezza, flemma, ponderatezza, o tra la agilità snella e minuta del mediterraneo e una corrispondente vivacità e mobilità interiore. A questo proposito, Rosenberg aveva scritto: « Noi non conveniamo né nella preposizione che lo spirito crei il corpo, né nell'inversa, cioè che il corpo crei lo spirito. Tra il mondo spirituale e il mondo fisico non vi è nessuna frontiera netta: entrambi costituiscono un tutto inscindibile ».

Ad Evola non basta questa affermazione che, a suo avviso, lascia aperta la porta a equivoci

naturalistici. Egli ribadisce la sua concezione fondamentale per la quale tutto ciò che appare nel mondo sensibile è un modo di manifestarsi di energie dello spirito. In questo senso, anche la nascita non è un caso, come aveva già detto Platone ne *La Repubblica*: « Non è il dèmone che vi sceglie, ma siete voi stessi a sceglervi il dèmone ». Dietro alle razze stanno energie invisibili formatrici: dietro alla razza nordica il ciclo iperboreo, la razza solare degli uomini siderei i cui simboli sono il ghiaccio e il fuoco; dietro alla razza mediterranea sta il ciclo materno, la razza lunare della Dea, gli uomini « argentei » della Gran Madre.

Evola inquadra le classificazioni della scienza razziale in quella particolare mitologia delle origini abbozzata in *Rivolta contro il mondo moderno*:

> « ...razza ed eredità non sono da concepirsi come determinismi naturalistici, ma — essenzialmente — come forze, come potenzialità, come energie formatrici dall'interno e, in una certa misura, perfino dall'alto... È l'elemento super-biologico della razza che qui si desta e agisce, che non è un puro motivo polemico o un elenco di 'caratteristiche' da scienza naturale classificatoria o un meccanismo ereditario, ma la razza vivente, la razza che davvero si porta nel sangue, anzi assai più che nel profondo del sangue, giacché essa comunica con quelle forze metafisiche 'divine', già adombrate dagli antichi nelle varie entità simboliche delle *gentes* e delle stirpi ».

Avrebbe poco senso definire il razzismo di Evola un « razzismo dello spirito », perché la razza è innanzitutto un dato psico-fisico.

Esso è piuttosto un'analisi del fatto razziale integrata in una dimensione più profonda. Que-

sta ampia prospettiva permette di dire cose assai acute sugli Ebrei, che non sono una razza antropologica, ma che si definiscono come un miscuglio tenuto insieme da talune caratteristiche spirituali, da una « razza dell'anima ». Per quanto la forma fisica degli Ebrei possa differire da luogo a luogo, pure vi si riconosce sempre una dominante, e i caratteri dello spirito ebraico sono sempre gli stessi: una spiccata intelligenza, ma in senso più critico-matematico che organico e costruttivo; una mobilità spirituale che confina con la morbosità congiunta ad una sete di ricchezze e di piaceri sensuali; un segreto piacere di insudiciare, di demolire *(Schadenfreude)* che raggiunge il suo apice nella visione capovolta del mondo di un Marx, di un Freud. La difesa contro gli Ebrei, quale Evola la concepisce, non ha tanto carattere discriminatorio contro i singoli, ma vuole essere una denuncia della mentalità ebraica che sta soggiogando l'Occidente.

La grande mescolanza dei sangui nell'Europa del XX secolo impedisce di trovare dei nuclei considerevoli di individui in cui le componenti corpo-anima-spirito si corrispondano perfettamente. Non solo sono frequenti tipi in cui un certo aspetto esterno non corrisponde a un adeguato aspetto interno, ma quasi tutti recano ormai i tratti di due o tre, se non addirittura di tutte le razze europee: la nordica, la mediterranea, l'alpina, la dinarica, la baltico-orientale e la fàlica.

In Germania si inclinava ad incoraggiare una maggiore prolificità della razza nordica per ripetere quanto era già avvenuto all'epoca delle invasioni germaniche e indoeuropee, un'affermazione massiccia dell'elemento nordico sulle altre stirpi. Evola non ha molta fiducia nella possibilità di rinnovare una razza con misure eugeniche. Per l'Italia, anche per la scarsa disponibilità del tipo nordico, egli si limita a proporre un certo ideale umano, che chiama tipo ario-romano. La evocazione di una certa immagine umana è il canone spirituale di una collettività. Così, l'arte greca ha elevato a simbolo dell'armonia classica la bellezza nordica. Così, oggi, alcune correnti *beat* si sono scelte a simbolo il negro, che esprime molto bene il caos coribantico e il sudiciume che portano in sé.

Evola proponeva di cristallizzare intorno al tipo ario-romano le migliori componenti razziali presenti in Italia e di iniziare un processo di selezione secondo il principio: *« Il simile risveglia il simile, il simile attrae il simile, il simile si ricongiunge al simile »*:

« Quanto alle condizioni particolari, esse si possono ridurre alle seguenti: occorre, in primo luogo, un clima eroico, cioè di alta tensione spirituale; occorre, in secondo luogo, una idea-forza, che galvanizzi e plasmi le forze emozionali di una data collettivtià in modo così profondo e organico, come la suggestione o l'immagine di una madre che può imprimersi come realtà biologica nel figlio; infine, occorre che in primo piano stia un tipo umano esemplare, come ideale incarnato, come espressione tangibile di quella idea, ma, in pari tempo, anche come ripresa approssimata o ritorno, del tipo primordiale superiore della razza pura. È allora che si inizia un processo di evocazione, formazione, di risveglio di poteri profondi. Questo processo finirà col coinvolgere la stessa realtà biologica, sopraffarà gli elementi estranei; col perdurare dell'azione, farà affacciare, nelle generazioni successive, in modo sempre più distinto, il tipo conforme. Risorgerà la 'razza pura' ».

Il tipo ario-romano, quale Evola lo descrive, non è il vero tipo nordico, ma un tipo d'impronta nordica, quello che già esistette negli antichi ceppi italici e in Roma. Esso si riconnette al ciclo « iperboreo »: proprio nel 1940 Altheim aveva messo in rilievo le somiglianze tra le incisioni rupestri e i simboli solari della Valcamonica, accompagnate da iscrizioni in un linguaggio protolatino, e le incisioni rupestri del Bohuslän (Svezia sud-occidentale).

Quest'ultima migrazione indoeuropea, caratterizzata dal rito dell'incinerazione, è penetrata non solo nel Lazio, ma anche in Grecia, coi Dori. Roma e Sparta sono due creazioni parallele ed etica romana, spartana, nordica, sono tutt'uno.

Quegli italiani che adducono a scusa della loro insofferenza per la « rigidezza » e la « durezza » tedesca la loro latinità, dimostrano di non aver una sola goccia di sangue di quegli antichi Latini nordici che crearono Roma, ma di esser piuttosto italioti, mediterranei, o schiavi venuti dall'Africa e dall'Oriente. Di fronte ai Romani, al loro « militarismo », alla loro taciturna severità, si sarebbero sentiti a disagio, esattamente come di fronte alla mentalità prussiana.

Il compito del Fascismo, quale Evola lo descrive, non è quello di coltivare un mito delle glorie romane che serva da alibi a tutto quel che in Italia non è romano, ma soltanto italiano, ma piuttosto di passare al vaglio della romanità tutto quel che nel costume italiano non è né serio, né nordico:

« Come è certo che nella razza italiana esistono nuclei importanti della razza nordico-aria nello spirito, nell'anima e nello stesso corpo, così è parimenti certo che esiste, vicino a ciò, l'Italia dei tipi piccoli e neri, dai tratti e dal sentire alterati da incroci secolari, dei tipi sentimentali, gesticolanti, impulsivi, profondamente e anarchicamente individualisti, un'Italia del 'dolce far niente', dalle rime in 'cuore e amore', dai mariti meridionali gelosi, dalle donne 'ardenti' ma sbarrate da pregiudizi borghesi, con pulcinelli, maccheroni e canzonette... L'Italia fascista vuole piuttosto essere e valere come un mondo nuovo di forze dure e temprate, come un mondo eroico compenetrato di consapevolezza etica e di tensione creatrice, avverso ad ogni abbandono o sfaldamento dell'anima, avente per simbolo non le tarantelle e il chiaro di luna sulle gondole, ma i possenti ferrei quadrati di quel passo romano, che ha il suo preciso fac-simile nel ritmo delle parate prussiane ».

Queste ultime parole si leggono non senza una certa ironica amarezza. Esse costituiscono la massima concessione di Evola al Fascismo, alla speranza fascista, ed erano destinate ad essere presto deluse.

In effetti, il Fascismo aveva creato una atmosfera di entusiasmo e di sacrificio, un ideale la cui luce è rimasta come cristallizzata nelle bianche strutture del Foro Mussolini o del Palazzo della Civiltà. Ma noi sappiamo oggi che questo entusiasmo poggiava su fragili basi: dietro a poche centinaia di migliaia di veri fascisti c'erano, anche dentro al Partito, milioni e milioni di « italioti » pronti a festeggiare l'Italia « liberata ».

« Liberata — scriverà Evola più tardi — dal compito di darsi una forma, una responsabilità, un destino ».

Nessuno può dire cosa sarebbe avvenuto se la guerra fosse stata vinta. È certo comunque che con *Sintesi di dottrina della razza* Evola, per la prima volta, era riuscito a fare accettare una sua tesi come tesi ufficiale del Fascismo. Si può

immaginare che la vittoria della Germania, segnando la fine delle resistenze clericali e borghesi, avrebbe schiuso a un Evola nuove possibilità di azione. Allo scoppio della guerra contro la Russia, Evola aveva chiesto di partire volontario. La risposta tardò, e giunse quando ormai l'ARMIR veniva ritirata dal fronte. Si seppe che il ritardo era stato dovuto al fatto che... Evola non era iscritto al partito fascista!

L'8 settembre trova Evola in Germania. Egli è in quel piccolo gruppo di italiani che, con Pavolini e Farinacci, accoglie Mussolini liberato al quartiere generale di Hitler. Si schiera, com'è necessario, con la Repubblica Sociale, anche se il nome gli sembra adatto solo a confondere le idee già confuse di molti fascisti. Tornato a Roma, dovrebbe restarvi per stabilire una rete di contatti politici alle spalle degli Alleati. Ma questi lo hanno sulle loro liste ed egli sfugge fortunosamente all'arresto da una porta di servizio. Passato il fronte, si stabilisce a Vienna, dove lavora in contatto con ambienti delle SS. Più precisamente, gli vengono dati da esaminare documenti della Massoneria sequestrati dalla Gestapo nelle capitali europee.

Durante la guerra era stata sua divisa « non schivare, anzi cercare i pericoli, quasi nel senso di un tacito interrogare la sorte ».

Tra l'altro, non andava nei rifugi durante i bombardamenti aerei. Questa abitudine per poco non gli fu fatale: pochi giorni prima che i Russi entrassero a Vienna, rimase sepolto sotto le macerie. Ne uscì con una lesione al midollo spinale che gli provocò la paralisi delle gambe.

La guerra, che aveva travolto tante vite e tante speranze, segnava anche per Evola una netta cesura nella sua vita privata.

Gli uomini e le rovine

« La legittimazione più alta e reale di un vero ordine politico, epperò dello stesso Stato, sta nella sua funzione anagogica: nel suo suscitare e alimentare la disposizione del singolo ad agire e pensare, a vivere, lottare e eventualmente a morire in funzione di qualcosa che va di là della sua semplice individualità. Tale disposizione è così reale, che è possibile non solo l'uso, ma altresì l'abuso di essa... ».

(« Gli uomini e le rovine », pg. 60)

Nel 1948 Evola torna a Roma. Qui trova un mondo di forze in fermento, una gioventù coraggiosa ed impaziente: è il mondo del primo Movimento Sociale Italiano, ancora ricco di tante speranze.

A quel mondo, e soprattutto ai giovani, che gli si stringono intorno, egli dedica un libro di dottrina politica che possa servire per la ricostruzione dello Stato: *Gli uomini e le rovine.*

Gli uomini e le rovine vuole essere un libro « reazionario », nel senso positivo e legittimo del termine, il libro di chi reagisce, e duramente, contro il sudiciume del mondo democratico-marxista.

È tempo d'accorgersi — scrive Evola — che dalla rivoluzione francese in poi la società europea si trova su un piano inclinato che porta alla sovversione di tutti i valori. I borghesi li-

berali che nell'800 han demolito l'idea di aristocrazia han dovuto cedere alla demagogia dei politicanti e dei partiti e questi, a loro volta, scalzando ogni idea di disciplina, gerarchia, onor militare, preparano la strada alla rivoluzione e al comunismo. Oggi, si potrebbe aggiungere, lo stesso comunismo rischia di essere scavalcato dalla anarchia del teppismo *beatnik* (il quinto stato », il cui avvento terrorizzava il Berl). È la logica della « libertà » e dell'« uguaglianza » che reclama i suoi diritti, è la essenza demónica del *demos* che, una volta evocata, non si riesce più a padroneggiare.

Di fronte a questa logica della sovversione non ci si può appellare alla favola bugiarda e tranquillizzante del « progresso », né sperare che il papa o il padreterno aggiustino tutto all'ultimo momento, né credere nella « pacificazione nazionale » degli imbecilli del patriottismo: bisogna reagire, bisogna — dice Evola capovolgendo la massima evangelica — « fare ai nostri avversari quel che essi voglion fare a noi, ma farglielo prima ».

Questa reazione sarà rivoluzionaria e conservatrice ad un tempo. Rivoluzionaria, perché decisa a spazzar via le marce strutture democratiche, e conservatrice, perché favorevole a una ripresa dell'idea aristocratica e qualitativa in tutti i dominî.

Innanzitutto, si dovran porre dei principî che si distacchino completamente dalle ideologie della sovversione.

Tutte le concezioni liberali, democratiche, comuniste, coltivano il pregiudizio che lo Stato si

sviluppi dalla società, che sia un'espressione della società naturalisticamente intesa e che riceva la sua legittimazione dalla rappresentanza degli interessi materiali dei singoli. Anzi, il marxismo, che ha pensato coerentemente fino in fondo il mito borghese e illuministico della « società civile », pone addirittura come stadio finale, dopo la dittatura del proletariato, l'abolizione dello Stato, considerato come una sovrastruttura creata dalla disuguaglianza sociale.

In realtà la nascita dello Stato, come anche l'etnologia ci mostra, è un'altra. Originariamente lo Stato non si identifica con la società naturalisticamente concepita, con la somma degli uomini, delle donne, dei bambini, di tutto ciò che, in un modo o in un altro, abbia sembiante umano. Lo Stato è « la società degli uomini » (*Männerbund*), il complesso degli uomini atti alle armi, di cui si entra a far parte con riti di passaggio che consacrino questa nuova qualità virile. Questa « società degli uomini » è un mondo a sé, che ha proprî valori, onore, fedeltà, coraggio — superiori a qualunque interesse della collettività. Tutti gli Stati normali, fino alla rivoluzione francese, si sono identificati con una minoranza dirigente, titolare di maggiori diritti, ma anche di maggiori doveri, e che incarnava fisicamente i valori politici, guerrieri, religiosi.

I valori politici non sono una conseguenza di quelli economici, né lo Stato la « sovrastruttura » di una certa società, ma appartengono ad un mondo diverso, in cui si esprime il piacere di lottare, di obbedire, di comandare, di seguire un capo o una idea:

« La sfera politica si definisce con valori gerarchici, eroici, ideali, antiedonistici e, in una certa misura, anche antieudemonistici che la staccano dall'ordine dell'esistenza naturalistica e vegetativa; i veri fini politici sono fini in gran parte autonomi (non derivati), essi si legano a ideali e interessi diversi da quelli dell'esistenza pacifica, della pura economia, del benessere fisico; essi rimandano ad una dimensione superiore della vita, ad un ordine distinto di dignità. Questa opposizione fra sfera politica e sfera sociale è fondamentale ».

Lo Stato, portatore dei valori politici, non solo non s'identifica, ma anzi si contrappone alla società, come l'uomo alla donna, o come l'uomo spiritualmente inteso (*vir, anér*) al semplice animale umano (*homo, ánthropos*).

Gli antichi Germani distinguevano un « lato fuso » da un « lato spada » dell'esistenza. Effettivamente, i valori economici, il benessere, la crescita pacifica della società han per sfondo quell'allevare, curare, nutrire che è proprio della donna, mentre il mondo politico e militare è un mondo maschile. Un vero Stato conosce qualcosa che sta al di sopra dei bilanci e delle programmazioni. Esso vuol essere creatore di storia e di valori spirituali.

Il vero Stato s'identificherà con un partito che, al di sopra degli umori della società, incarni la volontà politica creatrice di storia.

Non un partito di massa, ma un partito di *élite*, un Ordine che raccolga nelle sue file una vera aristocrazia politica. È la concezione dello Stato come Ordine (*Ordensstaatgedanke*), che fu già delle SS. Questo Stato non sarà « totalitario », e cioè invadente, livellatore, irrispettoso dell'intimità del singolo, nel qual caso esso si

degraderebbe a strumento di quel processo di massificazione che si chiama la « modernità ».

Sarà lo Stato organico, che intorno a un centro stabile, a un'idea animatrice, lascia nella sfera privata una larga sfera di autonomia. Lo Stato organico è *omnia potens,* non *omnia facens,* riconosce la libertà del singolo in tutto quel che non attiene alla direzione politica, nella vita privata, nella vita economica. Non è neppure uno « stato etico » che si presenti come un sergente istruttore o un pedagogo con la frusta in mano: non si tratta di mascherare da eroi i piccoli borghesi o la canaglia che, alla fine, resteran sempre quello che sono; ma di esigere eroismo politico in alto, dai membri del partito-Ordine che incarna l'*ethos* e la volontà dello Stato.

Lo Stato organico non è né capitalista né comunista, perché non s'identifica coi sistemi economici, ma li mette al suo servizio. Del resto, anche nello stesso stato fascista, era Hitler che comandava e Krupp che obbediva, Valletta che proponeva a Mussolini che disponeva. Il vero Stato ha dell'economia una concezione strumentale, vede in essa un mezzo per realizzare fini extra-economici:

« Nulla è più evidente che il capitalismo moderno è sovversione quanto il marxismo. Identica è la visione materialistica della vita che sta alla base dell'uno e dell'altro; identici qualitativamente sono gli ideali di entrambi, identiche, in entrambi, sono le premesse legate ad un mondo il centro del quale è costituito dalla tecnica, dalla scienza, dalla produzione e dal 'rendimento'...

Il punto di partenza dovrebbe invece essere la negazione recisa del principio, formulato dal marxismo, che riassume l'insieme della sovversione dianzi indicata: 'La economia è il nostro destino'. Si deve affermare senza

mezzi termini che tutto ciò che è economia e interesse economico come soddisfacimento di beni materiali e delle appendici più o meno artificiali di essi ha avuto, ha e sempre avrà una funzione subordinata in una società normale, che di là da questa sfera deve differenziarsi un ordine di valori superiori, politici, spirituali, eroici, un ordine che non conosce e nemmeno ammette classi semplicemente economiche, che non sa né di 'proletari' né di 'capitalisti', un ordine, solo in funzione del quale debbono definirsi le cose per le quali vale davvero vivere e morire...

L'antitesi vera non è dunque quella tra capitalismo e marxismo, ma è quella esistente fra un sistema nel quale l'economia è sovrana, quale pure sia la forma che essa riveste, e un sistema nel quale essa è subordinata a fattori extraeconomici entro un ordine assai più vasto e più completo, tale da conferire alla vita umana un senso profondo e da permettere lo sviluppo delle possibilità più alte di essa ».

In questa luce, cade la retorica anti-borghese del comunismo, il quale appartiene al mondo borghese, di cui condivide i miti societarî e materialistici, e che solo vorrebbe vederli più ampiamente realizzati.

Il proletario è soltanto colui che non è ancora diventato un borghese. È, « il borghese senza colletto » come suggeriva Jünger negli anni '20. Non che lo Stato organico voglia erigersi a difensore del privilegio economico: esso vuole soltanto ridimensionare il *pathos* della cosiddetta « questione sociale ». Bisogna fare quanto umanamente possibile per migliorare le condizioni del popolo, ma occorre tener presente che la più alta istanza morale non è questa. A chiarimento delle sue idee Evola cita questa frase di Nietzsche: « *Un giorno gli operai vivranno come i borghesi, ma sopra di loro, più povera e più semplice, la casta superiore. Essa possiederà la potenza* ».

La « questione sociale » si sgonfierà da sola quando la società industriale sarà in grado di produrre beni di consumo per tutti. Di qui il ridicolo isterismo dei comunisti contro il « neocapitalismo », capace di saziare, e quindi di borghesizzare, le masse. Di qui l'inconsistenza ideologica del « nuovo spirito rivoluzionario » della Cina e degli altri paesi sottosviluppati. Anche qui, nessuna vera alternativa eroica: solo il fanatismo di milioni di poveracci contro quei paesi che si sono già seduti a tavola, tra cui la stessa Russia Sovietica.

La vera antitesi al mondo borghese non è il proletariato o, peggio, l'estetismo da fogna degli « artisti » che civettan nei trivî della notorietà borghese, ma, semmai, lo spirito militare. Il vero Stato non ha la pretesa di trasformare la società in una caserma, ma fa in modo che una certa etica militare — col culto dell'onore e della fedeltà, col piacere del coraggio e della disciplina fisica — si affermi a tutti i livelli, e in particolare tra i giovani. È solo mediante una certa severità soldatesca che si può sfuggire al destino di diventar borghesi.

Borghese è il ribelle capelluto che ha bisogno della società per farsi notare; borghese l'« anticonformista » che piega la schiena di fronte al conformismo pacifista e antibellicista; borghese l'anarchico narcisista, individualista, profondamente incapace di darsi una disciplina.

L'antitesi allo spirito borghese non è il salotto di sinistra o il bar esistenzialista, non piazza

di Spagna o Saint Germain de Prés, ma il campo, la palestra, la solitudine, la montagna.

Il vero Stato può nascere solo da una rivolta antiborghese radicale, che spazzi via come borghesi anche gli odierni atteggiamenti antiborghesi:

« Il peggior male dell'Italia è ancora il borghese: borghese-prete, borghese-contadino, borghese-operaio, borghese-'signore', borghese-intellettuale: quasi segatura, sostanza senza forma, nella quale non esiste più né un 'alto' né un 'basso'. Via con tutto ciò, dovrebbe essere la parola d'ordine. Solo se essa potrà venire seguita, il moto secondo l'altra direzione non prevarrà...

La possibilità dell'azione rivoluzionario-conservatrice dipende essenzialmente dalla misura in cui... possa agire l'idea opposta, cioè l'idea tradizionale, aristocratica, antiproletaria — tanto da dar luogo a un nuovo realismo e da dar forma, agendo come visione della vita, ad un tipo specifico di uomo antiborghese, quale sostanza cellulare di nuove *élites,* al di là della crisi di ogni valore individualistico e irrealistico ».

Gli uomini e le rovine si chiude con un capitolo sull'Europa. In effetti, la ricostruzione di un ordine politico, la stessa formazione di una nuova *élite,* s'intreccia strettamente con la possibilità di edificare un'Europa unita, argine e baluardo contro il democratismo americano e il comunismo russo.

Si tratta, in primo luogo, di staccarsi dal piccolo nazionalismo, di riconoscere che la patria, la nazione sono, in fondo, associazioni meramente naturalistiche, « materne ». Si tratta, in secondo luogo, di concepire un simbolo politico sovranazionale avente carattere virile, « paterno », di elevarsi fino ad una prospettiva imperiale europea. Ciò in fondo è implicito in tutta la concezione della storia di Evola, che è squisitamente ghibellina, e che educa al patriottismo dell'Impero, del Reich, più che a quello della nazione. Si tratta, in terzo luogo, di cristallizzare intorno a questa idea imperiale europea le *élites* dei movimenti nazionali rimuovendole da sterili rancori e sterili nostalgie.

Sul piano propriamente politico bisognerebbe poi rovesciare i governi democratici nati dalla sconfitta. Questo naturalmente è difficile, ed ancor più difficile è costruire qualcosa che possa prontamente sostituirsi all'Alleanza Atlantica, alla NATO, senza di che si consegnerebbe l'Europa al neutralismo filocomunista facendo la parte degli « utili idioti »:

« Per avviarsi verso una Europa Una il primo passo dovrebbe essere l'uscita in blocco di tutte le nazioni europee dall'ONU, da questa associazione ibrida, bastarda e ipocrita. Imperativo altrettanto ovvio sarebbe l'emanciparsi sotto ogni riguardo e in egual misura dall'America e dall'URSS. Tuttavia ciò richiederebbe un'arte politica sottilissima e prudente per la quale non è per nulla certo che oggi esistano statisti europei qualificati. Infatti un intervallo notevole fra il rigetto della tutela americana e 'atlantica' e l'effettivo costituirsi dell'Europa come blocco unitario capace di difendersi da solo (ove ciò sia possibile) potrebbe bastare a che una Europa ancora semi-inerme materialmente e spiritualmente cadesse preda del comunismo e dell'URSS, in seguito a rivolgimenti interni e ad aggressioni esterne. Così tutta un'opera di preparazione dovrebbe precedere iniziative del genere ».

Anche in una materia che si limita a sfiorare, qual è la prassi politica, Evola, con poche parole, riesce a definire l'essenziale e a cogliere tutte le sfumature di un problema.

Si potrebbe chiedere quale influsso abbia esercitato *Gli uomini e le rovine* nell'ambiente del

Movimento Sociale Italiano. Grande sui giovani e sui giovanissimi, nessuno su quella classe dirigente che ha chiuso il partito a ogni soffio di discussione e di rinnovamento. Delineatasi nel 1957 la crisi del partito, dispersa e sbandata la vecchia corrente giovanile, il M.S.I. andò sempre più ripiegando su posizioni meramente nostalgiche e patriottarde. Soprattutto, non si riuscì a impostare un discorso serio sul Fascismo e sulla responsabilità di dirsi fascisti: da una parte, stavano quelli che confondevano il Fascismo con un conservatorismo borghese e papalino; dall'altra certi squallidi « sociali » che scambiavano Mussolini con Pietro Nenni e il Fascismo con una specie di social-democrazia tricolore.

Ovunque, poche idee, poca cultura, nessuna fantasia.

D'altra parte, quei giovani che uscirono dal partito, si chiusero presto in sterili gruppetti contribuendo con la loro assenza al deperimento del partito.

Di fronte a questa situazione Evola, pur continuando a dare il suo aiuto a quelle forze che, fuori e dentro il M.S.I., lottavano per un rinnovamento dell'ambiente nazionale, venne poco a poco allontanandosi dalla prospettiva politica.

Cavalcare la tigre

« Chi cavalca la tigre non può scendere ».
(Proverbio orientale)

Il ristagno della situazione interna italiana alla fine degli anni '50 spinge Evola verso soluzioni personali del problema della vita. Il suo interesse si sposta verso quei sentieri individuali lungo i quali si può attraversare incolumi la foresta pietrificata del mondo moderno.

Cavalcare la tigre non sta in contraddizione con *Gli uomini e le rovine* o altri libri precedenti. La concezione di Evola è sempre la stessa: solo la prospettiva cambia. Questa prospettiva non è più sociale, ma individuale, non ottimistica, ma pessimistica.

Cavalcare la tigre è il breviario di chi deve vivere in un mondo che non è il suo, senza farsi travolgere, forte della sua invulnerabilità. In questo senso, esso ci ricorda i manuali di un Seneca, di un Epitetto, di un Marco Aurelio, sorti in uno stesso clima di decadenza e improntati da uno stesso spirito di stoica incrollabilità.

Lo sfondo di *Cavalcare la tigre* è lo sfacelo del mondo moderno, desolante nelle forme conclusive della sua crisi, ma non privo di possibilità in quanto « negazione di una negazione ». Non occorre esser seguaci di questa o quella particolare visione della storia per convenire che l'era contemporanea presenta i caratteri di una epoca in dissoluzione.

Irruzione di masse, città informi che si dilatano, instabilità sociale, demonìa dell'oro e del sesso, miti effimeri e febbrili, gusto del gigantesco e certo sentimento del provvisorio: questi i segni distintivi d'un tempo in cui l'uomo, più che vivere, è vissuto da processi collettivi ed istintivi che egli non controlla che in minima parte. Il mondo moderno è una tigre scatenata ma, « chi cavalca la tigre non può scendere », ammonisce un proverbio orientale. Tanto vale restare

in groppa e aspettare che la tigre, esausta, crolli a terra, poiché le forze elementari ridestate alla fine dei tempi « per essere prive di connessione con qualsiasi principio superiore, hanno, in fondo, la catena misurata ».

Intanto, posto che taluni contenuti sociali e sentimentali saranno inesorabilmente bruciati nella fase d'autoconsunzione del mondo moderno, sarà bene prender per tempo le proprie distanze distaccandosi da quel che è caduco e attestandosi su ciò che invece, per sua natura, non può esser distrutto. Poiché, in tempo di crolli, chi meno s'appoggia meno cade.

Una delle prime cose ad andar distrutte è stato il sentimento cristiano della vita.

Che il cristianesimo sopravviva come organizzazione e come morale sociale, è un fatto. È un fatto altrettanto certo che il divino, il senso religioso della vita non dice più nulla a una società lanciata alla conquista di beni materiali. « *Dio è morto* » annunciò Nietzsche già novant'anni fa. Se alla fine del secolo questo sentimento della sconsacrazione del mondo era il dramma di pochi chiaroveggenti (Nietzsche, Dostoevskij, Rimbaud), dopo la prima guerra mondiale, e ancor più dopo la seconda, il senso dell'assurdità della vita ha guadagnato vaste masse. Fenomeni come quelli dei *teddy-boys,* dei *beatniks,* degli *halbstarker,* degli esistenzialisti, degli *angry-men* sono, per Evola, chiaramente indicativi di un senso di vuoto che si diffonde per la società.

I marxisti pretendono di colmare questo vuoto con quello che Evola chiama « il mito economico-sociale ». Ma, anche al di là della bassa stu-

pidità di questo mito, resta il fatto incontestabile che proprio là dove le masse han raggiunto il maggiore benessere ci si trova di fronte al dilagare del nulla.

Nel « mondo dove Dio è morto », dove una regola dell'agire consacrata dalla tradizione o dall'abitudine è perduta, l'uomo trova la sua miseria, il suo pericolo e la sua grandezza nel trarre una legge da sé stesso.

Questa situazione trovò un'eco drammatica in Nietzsche che, in tempi in cui un ateismo superficiale festeggiava la rescissione dei vincoli religiosi, protestò che non bastava esser liberi *da* qualcosa, ma occorreva esserlo *per* qualcosa. Con ciò si poneva l'esigenza di ritrovare un centro dell'essere di là dai concetti di Dio, di Bene, e di Male proprî delle religioni di origine semitica. Ma Nietzsche trovò il suo limite in una mentalità sostanzialmente naturalistica. Egli, come Evola pone in luce nel corso di una critica penetrante, finisce col darci un bene e un male naturalistici, che sono rispettivamente un più di vita (i forti) e un meno di vita (i deboli), presupponendo la vita come alcunché di continuamente ascendente, mentre l'osservazione quotidiana troppo spesso ce la mostra bramosa soltanto di conservarsi alla meno peggio.

In realtà, non si può cercare nella vita, che non ha senso alcuno all'infuori della conservazione di sé medesima, un criterio di moralità, di libertà, di valore.

Ma solo il teista crederà che questo valore sia ritrovabile soltanto nel dogma, nella fede. Esiste una radice di libertà metafisica che è innata, esiste nell'uomo qualcosa d'increato, di incondizionato,

d'indistruttibile. È questa dimensione dell'essere che occorre evocare imponendosi una disciplina che ha la sua giustificazione in sé stessa e il cui fine è la rimozione di quel che è spontaneo, accidentale e il risveglio di quel che è libero, necessario. Bisogna imparare ad agire per l'azione in sé stessa, senza guardare a vantaggi. Bisogna fare di quest'azione un piccolo cosmo, perfetto in sé stesso, libero da speranza e da timore. Bisogna imparare a vivere nella dimensione atemporale della vita, come se ogni giorno fosse l'ultimo. Bisogna esser pronti « ad essere eventualmente distrutti senza per questo essere vulnerati » per cogliere da questa disposizione sacrificale il senso di una super-vita.

Chi abbia raggiunto questo livello — e non è da tutti — potrà anche gettarsi nei gorghi più vorticosi della modernità « cavalcando la tigre »:

« ...sicuro di sé per aver come centro essenziale della persona l'essere, e non la vita, può andare incontro a tutto, può abbandonarsi a tutto e a tutto aprirsi senza perdersi: accettare dunque ogni esperienza, ora non più per provarsi e conoscersi ma per sviluppare tutte le proprie possibilità, in vista delle trasformazioni di sé che possono prodursi, dei contenuti nuovi che possono per tal via offrirsi e rivelarsi.

...la capacità di aprirsi senza perdersi, proprio in un periodo di dissoluzione è di particolare importanza. È la via per sovrastare ogni eventuale trasformazione, comprese le più pericolose: il limite ultimo potendo essere indicato in quel passo delle Upanishad dove si parla di colui contro cui la morte non può nulla, perché essa è divenuta parte del suo essere.

Vi è dunque il coesistere di un distacco con l'esperienza pienamente vissuta, il ricorrente connubio fra il calmo 'essere' e la sostanza della vita. Il risultato di questo connubio è, essenzialmente, un genere tutto speciale, lucido, potremmo dire quasi intellettualizzato e

magnetico di ebrezza, completamente opposto a quello che deriva dall'apertura estatica al mondo delle forze elementari, dell'istinto e della 'natura'. In questa specialissima ebrezza sottilizzata e storbidata devesi vedere l'alimento vitale necessario ad una esistenza allo stato libero in un mondo caotico abbandonato a sé stesso ».

Chi sia riuscito ad attivare in sé questa diversa corrente del vivere comprenderà la trascendenza non come un dogma, ma come un'esperienza. Quel che tramonta è una religione particolare, il cristianesimo, ma la realtà metafisica non ne viene minimamente intaccata:

« ...un insieme di concetti che nell'Occidente cristiano sono stati considerati come essenziali e imprescindibili per qualsiasi 'vera' religione — il dio personale del teismo, la legge morale con le sanzioni del paradiso e dell'inferno, la concezione ristretta di un ordine provvidenziale e di un finalismo 'morale e razionale' del mondo, l'atteggiamento della fede su base prevalentemente emotiva, sentimentale e subintellettuale — tutto ciò può invece esulare da una visione metafisica dell'esistenza, concezione che risulta universalmente attestata nel mondo della Tradizione... Cade l'epidermide morale di un Dio che aveva finito col fare da oppiaceo e da controparte della piccola morale sostituita dal mondo borghese alla grande morale. Ma il nucleo essenziale, dato da dottine metafisiche, sovrasta ogni dissoluzione ».

Delineati i tratti de « l'uomo la cui libertà non signica rovina » Evola, dopo una magistrale critica dell'esistenzialismo, considera i processi di dissoluzione del dominio della personalità.

Anche qui, ciò che è minacciato è l'individualismo di tipo borghese, libertà, censo, cultura, con quel che di positivo, ma anche di fragile, poteva essergli proprio.

Può darsi che i processi di livellamento in at-

to frantumino molte « personalità », molte « anime belle », molti cuori in ammirazione di sé stessi, e, certo, quel che ne risulterà sarà un opaco squallore di masse. Ma anche qui la distruzione minaccia alcunché di accidentale, di periferico: il nucleo dell'Io, per chi sappia ritirarsi in esso, resta libero.

Il problema è concepire un anti-individualismo positivo e di restaurare in sé l'immagine « tipica », formatrice, che sovrasta l'individuo con le sue piccolezze. Non si tratta di andare al di sotto, ma al di sopra della personalità, verso ciò che è « tipico », eterno.

L'uomo superiore che Evola descrive non s'imbranca, non si appiattisce, ma si tiene pronto a disfarsi di molte remore come chi si arruola in un esercito rinuncia non solo agli abiti e ai bagagli ma a molte abitudini e a molte frivolezze dell'« io ». « Impersonalità attiva »: questa è la formula con cui « si cavalca la tigre » quando essa si avventa a sbranare ogni intimità personale. Non « impersonalità passiva », subìta, il « cervello all'ammasso » del gregge comunista o la promiscuità del branco di scimmie *beatnik*. Avere una personalità, ma esser pronti a passarci sopra, pronti a disfarsi di molti sentimenti come di uno zaino pesante che non si può portare sotto il fuoco nemico. In questo senso, l'insegnamento di Evola è anche una filosofia della guerra totale, questa tipica manifestazione dell'avanzata modernità, la necessaria controparte della sua crescita mostruosa.

Guardando il problema in questa prospettiva, cade il *pathos* borghese dell'« anima », dell'« in-

dividuo ». Se il grazioso, il sentimentale, lo psicologico sbiadiscono, la realtà guadagna in evidenza e, come in tempi primordiali, il mondo sta « freddo e chiaro, calmo e stabile ».

Si desta un nuovo senso della natura concepita come ciò che è fermo ed oggettivo, in un'evidenza quasi metafisica. L'oleografico, il pittoresco non parlan più all'anima capace di intuire una nuova dimensione del mondo:

« Se per la generazione borghese la natura era una specie di intermezzo idillico domenicale della vita cittadina, e se per la generazione più recente essa è la scena dove prorompe la sua ottusa, invadente e contaminatrice bestialità, per il nostro uomo differenziato essa è una scuola dell'oggettivo e del lontano, è qualcosa di fondamentale nel senso che egli ha dell'esistenza e va a presentare un carattere totale. Appare chiaro a questa stregua ciò che si è detto più su: si può parlare di una natura che nella sua elementarità è il grande mondo dove i panorami di pietra e di acciaio delle metropoli, le vie rettilinee senza fine, i complessi funzionali di quartieri industriali stanno sullo stesso piano, ad esempio, delle foreste immense e solitarie nel segno di una fondamentale austerità, oggettività e non personalità... non vi saranno paesaggi più 'belli' di altri, ma paesaggi più lontani, più sconfinati, più calmi, più freddi, più duri, più primordiali di altri: il linguaggio delle cose, del mondo, non è colto fra alberi, ruscelli, bei giardini, dinanzi a tramonti oleografici e a romantici chiari di luna, ma piuttosto in deserti, rocce, steppe, ghiacciai, neri *fjords* nordici, soli implacabili dei tropici, grandi correnti — appunto tutto ciò che è primordiale e inaccessibile ».

Chiarita la linea sulla quale ci si può lasciare alle spalle la dissoluzione dell'individuo, Evola affronta il problema della dissoluzione della scienza e dell'arte.

La scienza, che cent'anni fa i positivisti vede-

vano erede della filosofia, è passata attraverso radicali ripensamenti (geometrie non euclidee, teoria dei quanta etc.), sì che ci si presenta come un cantiere di ipotesi di lavoro praticamente efficaci ma impotenti a darci qualunque verità generale. C'è, in fondo alla scienza, un nichilismo assoluto perché, se essa pone a disposizione dell'uomo forze materiali sempre più ingenti, non per questo è capace di rendere l'uomo più forte, o più sicuro di sé, mentre le nuovissime ipotesi escludono che la scienza possa mai dirci qualcosa circa le verità ultime della vita e della morte. Anche se qualcuno ha potuto farsi illusioni, rimane l'inettitudine fondamentale della scienza a darci una visione del mondo.

Poiché, secondo quanto dichiara uno dei massimi fisici del nostro tempo, Heisenberg, « l'oggetto della ricerca non è più l'oggetto in sé, ma la natura in funzione dei problemi che l'uomo si pone ».

« Il sistema della scienza — scrive Evola alla fine della sua acuta disamina del mito scientista — è una rete che si stringe sempre più intorno a un *quid* che, in sé, resta incomprensibile, al solo fine di poterlo assoggettare a fini pratici ».

Accanto alla dissoluzione del conoscere, che tocca pochi interessati, sta la dissoluzione dell'arte che investe clamorosamente i gusti del grosso pubblico. La posizione di Evola, anche per la sua raffinata conoscenza dell'arte moderna, non può essere quella del filisteo che si aggrappa a certe forme terminali del mondo borghese.

Che il romanzo si disintegri, che l'intimismo

finisca nel sudiciume, che la psicologia sbocchi nella morbosità, è logico, così come è logico che la democrazia finisca nel comunismo. Il mondo tradizionale conobbe l'arte come espressione oggettiva di una visione del mondo; come tempio, cattedrale, come scultura o affresco integrato in un complesso più grande. Conobbe l'arte come manifestazione della vita spirituale organizzata, non l'arte scissa, privata, intimistica, il museo, l'accademia, il salotto letterario. Di fronte alle forme estreme, polemiche in cui l'arte borghese si dissolve, di fronte alla volgarità e al cretinismo avanzante, non sarà il caso di turbarsi più del necessario.

Il tipo differenziato di cui Evola tratta passa incolume tra la dissoluzione della scienza e quella dell'arte perché né all'arte né alla scienza chiede le sue certezze.

Cavalcare la tigre si chiude con un capitolo sulla morte. In effetti, la morte è una possibilità da tener sempre presente in un'epoca che si è aperta e si chiuderà in mezzo a caotici sconvolgimenti. Ed è — come già nello stoicismo — la verifica della propria libertà.

La prospettiva della morte non può aver nulla di drammatico per chi, di là dall'idea di un Dio personale e dall'idea correlativa dell'ateismo, sa che l'essere dell'uomo non comincia con la nascita e non finisce con la morte:

« In generale, ma in particolar modo in un'epoca caotica e in dissoluzione come l'attuale, può riuscire difficile cogliere il senso dell'apparire dell'essere che si è, nelle vesti di una persona così e così determinata, che vive in un dato tempo e in un dato luogo, che attraversa queste esperienze di cui questa sarà la fine: è come la sensazione

confusa della regione che si percorre nel viaggio notturno, dove solo saltuariamente brevi luci disperse rendono visibili alcuni tratti del paesaggio attraversato. Tuttavia deve mantenersi il sentimento, o il presentimento di chi, salito su di un treno, sa che ne scenderà, e che quando scenderà vedrà anche tutto il cammino percorso; e andrà oltre ».

Nel problema della morte è contenuto il problema del suicidio che, a suo tempo, nel quadro di una religiosità romana, virile, non cristiana, come la stoica, fu considerato lecito. Anche qui Evola riafferma la libertà dell'uomo liberato dalle passioni su tutti gli atti della propria vita, compresa la morte.

Ma, mentre riafferma questa libertà, avverte la contraddizione insita nell'atto di chi si toglie la vita. Infatti, poiché l'io e l'essere sono la stessa cosa, il nascere, l'esser qui, è sempre, in un certo modo, atto di libera scelta dell'Io.

Il punto è proprio questo: risalire a quell'atto invisibile della nostra volontà e non inciampare nei suoi effetti come in alcunché di estraneo, di casuale, di irrazionale:

« ...l'avvertire in sé una qualsiasi impazienza, una qualsiasi insofferenza o anche un qualsiasi tedio non attesterebbe forse la presenza di un residuo troppo umano, di qualcosa di non ancora risolto nel senso dell'eternità o, per lo meno, delle grandi distanze non-terrene e non temporali? E se così fosse, non si sarebbe forse tenuti, di fronte a sé stessi, a *non* agire?

...Elevarsi di là da ciò che può essere comprensibile alla luce della sola ragione umana e raggiungere un alto livello interiore e una invulnerabilità altrimenti difficile a conseguire, sono forse delle possibilità che, attraverso reazioni adeguate, si offrono proprio nei casi in cui il viaggio nelle ore di notte non lascia scorgere quasi nulla del paesaggio che si attraversa, in cui sembrerebbe essere vera la teoria della *Geworfenheit*, di un assurdo 'esser gettati' dentro il mondo e dentro il tempo, oltreché in un clima in cui la stessa esistenza fisica non può non presentare una crescente insicurezza. Se si volesse permettere alla mente di soffermarsi su di una ipotesi ardita il che potrebbe anche essere un atto di fede in senso superiore — una volta respinta l'idea della *Geworfenheit*, una volta concepito che il vivere qui, ora, nel mondo, ha un senso per essere sempre l'effetto di una scelta e di una volontà, si potrebbe persino ritenere che proprio la realizzazione delle possibilità dianzi accennate — maggiormente coperte e meno concepibili in situazioni diverse e più desiderabili dal punto di vista soltanto umano, dal punto di vista della "persona" — sia la ragione ultima e il significato di quella scelta da parte di un 'essere' che per tal via ha voluto misurare sé con una difficile misura: proprio nel vivere in un mondo opposto a quello conforme alla sua natura, cioè opposto al mondo della Tradizione ».

È questa l'idea ricorrente in Evola, quella che emerge dai primi libri filosofici, e che, significativamente, ritorna in queste ultime pagine dell'ultimo libro importante: l'esistenza è il troncone di una spada la cui altra metà è l'Essere e che si può recuperare solo in quanto si accetti l'Essere come l'altra metà di noi stessi.

È il nodo centrale, quello che dà o toglie senso al tutto. Non un dubbio che si risolve a lume di logica, ma un nodo che si scioglie con un *« atto di fede superiore »*, come col taglio di una lama.

Chi possa questo, rinverrà il troncone perduto della spada saldando immanenza e trascendenza. Allora la contrada intraveduta tra le luci della notte si risolverà in chiarore solare e sarà chiaro il senso del viaggio.

« We westerners of this comolex age, monks in our body's cells », scriveva Lawrence d'Arabia

che fu, oltre che un soldato, un uomo consapevole della difficoltà dei tempi.

Certo, poco monacale potrà apparire ad un occhio superficiale l'uomo differenziato di Evola, pronto a vivere nel cuore stesso del mondo moderno e a servirsi dei suoi veleni — droga, sesso, anarchia — come contravveleni. Ma dovrà saper vivere sulla linea di una vigilanza estrema che è monacale e militare, dovrà continuamente rovesciare le valenze negative del mondo moderno facendo dei suoi rapporti con esso un puro esercizio di forza.

Dovrà agire senza farsi coinvolgere, forte di quella nudità interiore in cui Meister Eckart vedeva la caratteristica dell'uomo di Dio sicché *« la porta sbatta, ma il cardine resti fermo ».*

Sguardo complessivo sull'opera di Evola

« Grandezza significa dare una direzione »
Nietzsche

Cavalcare la tigre è uno dei libri più importanti di Evola e uno dei più malcompresi.

Esso non è in nessun modo un invito a lasciarsi trascinare dalla corrente (o, peggio, dalla moda) né ad incrociar le braccia e aspettare che « il ciclo finisca ».

Purtroppo, la fragilità del materiale umano affiorato in questi anni di contro-selezione si è rivelata anche nella cerchia dei lettori di Evola: la debolezza è sempre in cerca di alibi, e ne trova dovunque. In realtà, chi « cavalca la tigre », non è amico della tigre. È semplicemente un

uomo deciso a non farsi ferire nell'animo da taluni crolli che avverranno intorno a lui, a far sì che « ciò su cui io non posso nulla, non possa nulla su di me ».

È vero che Evola si spinge a dire che « potrebbe essere perfino opportuno contribuire a che quel che già vacilla e appartiene al mondo di ieri cada, anziché cercare di puntellarlo e di prolungargli artificialmente l'esistenza » ma per soggiungere subito dopo: « Il rischio di un simile comportamento è evidentissimo: non è detto chi avrà l'ultima parola ». Soprattutto, non si dovrebbe mai dimenticare la premessa iniziale, dove Evola afferma espressamente che *Cavalcare la tigre* non è un libro per tutti, ma per un uomo d'eccezione, « per quei pochi — diceva Nietzsche — di cui a volte non esiste nessuno »: *« Vi sono verità che tagliano come lame affilate: bisogna tenerle nel fodero ».*

Ma gli equivoci intorno ad Evola non vengono solo da *Cavalcare la tigre.*

Altri vi sono stati che da altri libri han tratto pretesto per atteggiamenti « reazionari » appartenenti piuttosto al *folklore* che alla politica, per riesumazioni « borboniche » o « medievalistiche ». Costoro dovrebbero ricordare che la Tradizione non si identifica con nessun contenuto ma si reincarna in forme sempre nuove.

Lo stesso discorso va fatto a quelli che da Evola han ricavato stimoli « cattolico-tradizionalisti ». È vero che Evola, di là dalle naturali riserve verso il tipo della spiritualità cristiana, ha riconosciuto al cattolicesimo medievale la dignità di una tradizione all'interno della Tradizione. Ma,

pur scrivendo esplicitamente che, se il cattolicesimo fosse in grado di creare un nuovo Medioevo, bisognerebbe accettarlo, ha anche affermato che questa è una pura ipotesi e che la Chiesa dei nostri giorni, con la sua carica « sociale », democratica, egualitaria è praticamente uno strumento della sovversione.

Altri ancora vi sono stati che han preso pretesto dai libri di Evola dedicati alle tecniche di realizzazione spirituale per le più assurde velleità « magiche » e, senza neppure aver raggiunto una mediocre perfezione umana, han creduto di poter ambire ad una perfezione divina.

Questi farebbero bene a rileggersi alcune frasi di Evola come: « La personalità oggi è nel più dei casi solo un compito, qualcosa di inesistente, a che sia il caso di tendere a quel che sta di là da essa ».

In effetti, nessuno è più ridicolo di quelli che, senza aver neppure risolto i problemi di questa vita, si fissano proprio su quei libri di Evola che pongono il problema di una super-vita.

Lo stesso discorso vale anche per quelli che, privi di un'adeguata prospettiva storica, han confuso certe forme di esotismo religioso che fioriscono ai margini delle civiltà in decadenza con un nuovo principio. La moda del buddismo, dello Zen, i varî misticismi in voga tra gli *hyppies* o i *beatniks,* appartengono in realtà a quella che Spengler chiamava « seconda religiosità », non la religiosità virile delle origini, ma il misticismo crepuscolare con cui un'umanità di deboli si droga aspettando la fine. Gli *hyppies,* che tra una sigaretta alla *marjuana* e l'altra parlano di Zen,

s'inquadrano nello stesso panorama della Roma della decadenza dove lussuriose matrone, tra una orgia e l'altra, civettavano coi culti orientali e col cristianesimo.

Contro questo spiritualismo morbido Evola ha preso posizione in *Cavalcare la tigre*:

« ... non v'è dubbio che la grandissima parte dei fatti interpretati come preludio a una nuova spiritualità hanno semplicemente un carattere di 'seconda religiosità'. Essi rappresentano qualcosa di promiscuo, di sfaldato, di sub-intellettuale. Sono come le fluorescenze che si manifestano nelle decomposizioni cadaveriche... può ben parlarsi, ancora col Guénon, di 'fessure della grande muraglia', di pericolosi cedimenti di quella cintura di protezione che, malgrado tutto, nella vita ordinaria preserva ogni individuo normale e dalla mente lucida dall'azione di forze oscure reali nascoste dietro la facciata del mondo dei sensi e sotto la soglia dei pensieri umani formati e consapevoli. Da questo punto di vista, il neo-spiritualismo appare esser dunque più pericoloso dello stesso materialismo o positivismo, il quale, se non altro, con la sua primitività e la sua miopia intellettuale rafforzava quella cinta, limitatrice sì, ma anche protettiva ».

Oltre tutto, chi volesse mescolare Evola a certe torbide novità del più recente costume occidentale, dimostrerebbe di non aver compreso nulla dell'*ethos* severo e sprezzante che sta dietro al suo insegnamento, un *ethos* anti-moderno e anti-intellettuale in sommo grado. Lo stesso valga per coloro che nutrissero illusioni circa sospetti « ritorni alla natura » accarezzati nei soliti ambienti *beat.* Anche qui, si tratta di fenomeni regressivi, che non rappresentano nessun « principio », ma la fine della fine, lo sprofondamento di un'antica cultura nel caos degli istinti originarî.

Ma, una volta di più, Evola ha parlato chiaro:

« ...è da accusare, in genere, l'equivoco proprio alla formula di un 'ritorno alle origini' confuso con un ritorno alla 'Madre Terra' e, appunto, alla 'Natura'. Per il fatto che sia stato spesso male applicato, non è meno giusto l'insegnamento di quella teologia, secondo la quale per l'uomo non è mai esistito uno stato puramente 'naturale'; egli fin da principio è stato posto in uno stato 'supernaturale' da cui poi decadde. In effetti, per l'uomo in senso proprio, tipico', non può trattarsi mai di quelle 'origini' e di quella 'Madre' in funzione di cui il singelo non supera la promiscuità, non solo coi suoi simili, ma altresì con le specie animali. Ogni 'ritorno alla natura' (formula che, generalizzando, può anche includere ogni protesta in nome dei diritti dell'istinto, dell'inconscio, della carne, della vita inibita dall' 'intelletto' e via dicendo) è un fenomeno regressivo ».

In realtà, Evola ha sempre parlato chiaro, e quelli che lo hanno frainteso devono accusare solo sé stessi. Questa chiarezza, questa logica che non ammette errori o scappatoie, è proprio una delle maggiori energie educative contenute nell'opera di Evola.

La quale si presenta come una costruzione organica, completa nelle sue parti e in cui, da ogni parte, si può trarre un orientamento per una visione del mondo antidemocratica, antimarxista, antilluministica.

Antidemocratica, non soltanto perché contraria alla democrazia politica, ma perché favorevole a una ripresa dell'idea aristocratica e qualitativa a tutti i livelli.

Antimarxista, quale negazione rivoluzionaria di ogni materialismo e volontà di restaurare, al di sopra dell'economia, il puro principio politico, affinché *l'economia non sia più il nostro destino*.

Antilluministica, per il suo rifiuto del mito progressista e per la consapevolezza dell'inettitu-

dine della semplice ragione a rappresentare lo spirito.

È perciò che l'opera di Evola è anche antirazionalistica, non perché indulga a forme di irrazionalismo, ma in quanto ridicolizza una ragione incapace di comandare al corpo e ai fenomeni. Di qui anche l'antistoricismo di Evola pel quale, dietro a ogni storicismo, c'è una « astuzia della ragione », non nel senso hegeliano del termine, ma in quanto la ragione astratta dei professori e dei filosofi astutamente vi si atteggia a creatrice di quel che è avvenuto senza di lei. Anche la psicoanalisi esce malandata dalla critica di Evola, che non nega i fatti descritti dalla psicoanalisi, ma li inquadra in un visione infinitamente più vasta e profonda della psiche umana:

« E' noto che svegliare un sonnambulo in marcia su baratri è il miglior modo di farlo precipitare. L'ignoranza, in alcuni casi, è una forza: rimossala per sormontare qualche forma patologica del contrasto fra l'Io e il subconscio non è che si possa richiamarla in tutti gli altri casi in cui lasciare alla personalità una illusione di autonomia sarebbe salutare, perché questa illusione può essere pragmaticamente efficace, e, date certe premesse, può servire da base per uno sviluppo superiore. Inoltre, l'attenzione psicoanaliticamente richiamata e concentrata sulle radici della volontà di piacere insieme a tutte le suggestioni di un ordine demonico-sessuale produce una vera fascinazione, la quale moltiplica le vie d'accesso ai già minati recessi dell'Io e propizia l'emergenza delle influenze più buie e contaminati in agguato nel "subliminale". La forza di queste affermazioni si accresce, quando la psicoanalisi diviene uno stato d'animo che, come è avvenuto in certi ambienti ove essa è venuta alla moda ed è stata ripresa da certa letteratura estemporanea, ha già del collettivo. A parte alcuni casi specialissimi di psicoterapia, la psicoanalisi è un pericolo quando non permetta a sé

stessa una disciplina volta a formare una unità spirituale, una personalità vera al luogo di quella esteriore e inconsistente creata dalle convenzioni sociali... ».

In realtà, è difficile trovare un problema che Evola non abbia considerato. Anche quelli che sembrano affascinare di più i contemporanei, come la droga, o il sesso, su cui esiste la *Metafisica del sesso,* apparsa nel '58 e subito tradotta in francese e in tedesco. In essa Evola investe i significati profondi dell'esser uomo e dell'esser donna, mostrando una vastissima conoscenza della letteratura sul sesso, e non soltanto di questa.

Si potrebbe anche definire l'opera di Evola antiromantica, se per romanticismo si intende, nel senso corrente del termine, ogni forma d'inquietudine e sentimentalismo.

Ma se per romanticismo s'intende quella corrente spirituale sorta in Germania agli albori dell'800 come reazione alle idee illuministiche e come nostalgia del passato, del sacro, dell'eroico, l'opera di Evola potrebbe apparire come la culminazione dell'esigenza romantica e, insieme, il limite « classico » del romanticismo. In effetti, Evola non ha mai smentito i suoi legami con uno Schelling, un Novalis, un Baader. C'è una linea che corre dal primo romanticismo fino ad Evola che non è solo polemica antimoderna, ma volontà di creare un nuovo ordine nello spirito delle origini, e che in Evola trova una formulazione ben netta.

È certo che il discorso di Evola è ampio abbastanza per impostare una « alternativa di civiltà ».

Non deve sorprendere perciò se la gioventù di estrema Destra ha guardato ad Evola come al suo maestro, con venerazione, talvolta con settarismo. In effetti, tutto quel che di serio è stato pensato in quell'ambiente, i tentativi fatti per superare le banalità patriottarde e cattolicheggianti in cui si voleva imprigionare l'eredità del Fascismo, recan la traccia dell'insegnamento di Evola. E il processo alla gioventù neofascista del 1950, quello in cui si trascinò Evola sul banco degli imputati quale « istigatore », ha ancora un suo valore di simbolo.

Solo la stupidità intelligente di molti « intellettuali » della Destra — gente che scrive sui giornali e orecchia i problemi più che studiarli — ha impedito che ad Evola venisse apertamente riconosciuto il suo rango. Si può dissentire da Evola su molti punti, ma non si può non riconoscere la forza, la coerenza, la logica complessiva del suo orientamento.

Una coerenza che è anche unità di tono, di stile, che giunge fin nella scelta delle parole, dei temi, dei colori.

Ritornano in Evola quelle dense parole tematiche — « sidereo », « olimpico » — che suggeriscono atmosfere lontane, una dimensione gelida e radiante dell'anima e del mondo. Vi sono quelle frasi nette, lucide, talvolta volutamente dure e trascurate, ma sempre cariche di *ethos,* di stile.

Quello stile che ispirava ad Albrecht Schaeffer i criterî per tradurre Omero: dare « l'altezza del lontano, del diverso, dell'estraneo », metter in risalto « non l'episodico e il sentimentale, bensì una laconica monumentalità, rigida più che com-

movente, enigmatica più che familiare, oscura e greve più che liscia e polita ». In effetti, una attenta lettura di Evola schiude ad una comprensione anche estetica di quelle tonalità limpide, acerbe, omeriche, che sono proprie del primordiale e dell'originario.

Questo ritmo interno, e le immagini sobrie e severe come i colori di valli in cui più a lungo resista l'inverno, hanno carattere evocatorio. Esse rimandano alla regione descritte in *Rivolta contro il mondo moderno*:

« L'altra regione, il mondo dello stato dell' "essere", di quel che non è più fisico ma metafisico — "natura intellettuale priva di sonno" — e di cui simboli solari, regioni uraniche, enti di luce o di fuoco, isole e altezze montane tradizionalmente furono le figurazioni ».

Questa unità di pensiero, di tono, di stile è, propriamente, *Weltanschauung*, « visione del mondo », un sentimento della vita che si traduce in una prospettiva ideale.

Evola possiede in sommo grado questo genio della « visione del mondo », il senso dell'interezza, della totalità, che ha definito in una pagina de *Gli uomini e le rovine*:

« La visione del mondo non si basa sui libri, ma su di una forma interiore e su una sensibilità, aventi carattere non acquisito, ma innato. Si tratta essenzialmente di una disposizione e di un atteggiamento, non già di teoria o di cultura, disposizioni che non concernono il solo dominio mentale ma investono anche quello del sentire e del volere, informano il carattere, si manifestano in reazioni aventi la stessa sicurezza dell'istinto, danno evidenza ad un lato significato dell'esistenza... La 'cultura' nel senso moderno

cessa di essere un pericolo quando chi ne faccia uso possegga già una visione del mondo. Solo allora si sarà attivi rispetto ad essa: appunto perché allora si disporrà già di una forma interna come guida sicura quanto a ciò che può venire assimilato e ciò che invece deve essere respinto — più o meno come accade in tutti i processi differenziati di assimilazione organica. Tutto questo è abbastanza evidente, ma è stato sistematicamente disconosciuto dal pensiero liberale e individualistico...

Se la nebbia si solleverà apparirà chiaro che è la visione del mondo ciò che, di là da ogni 'cultura', deve unire o dividere tracciando invalicabili frontiere dell'anima: che anche in un movimento politico essa costituisce l'elemento primario, perché solo una visione del mondo ha il potere di cristallizzare un dato tipo umano e quindi di dare un tono specifico ad una data comunità ».

È questo l'insegnamento finale che si ricava dall'opera di Evola. Alla Destra, resta il compito di farlo proprio e di assurgere, di là dal qualunquismo e dalle nostalgie, a visione del mondo e della vita.

Congedo di Evola

Chi si recasse da Evola per incontrarvi un ispirato, un profeta, o per udire sentenze ed enigmatici motti, rimarrebbe deluso.

Del pari, chi fosse cupido di atteggiamenti preziosi, ricercati o, comunque, remoti dall'ordinario. Vi troverebbe soltanto un signore dai capelli non ancor bianchi, dalla figura — nonostante la forzata immobilità — ancora imponente, il tratto distinto ed affabile, il volto curioso, intelligente, attento.

Più che un santone, un aristocratico e, quasi,

per una certa finezza di modi *ancién regime,* una figura di filosofo e viaggiatore settecentesco.

Eppure, con un po' di osservazione potrebbe notare che quell'espressione attenta è la spia di una perpetua vigilanza, di una personalità che veglia su sé stessa con continua disciplina, « natura intellettuale priva di sonno ».

Questa disciplina traspare da alcuni dettagli, dalla rigida partizione della giornata, dall'impegno a fare, ora per ora, « ciò che deve esser fatto ». A qualunque costo, magari anche poche ore dopo una grave operazione, in un lettuccio d'ospedale, in condizioni impossibili. È questo un modo di guadagnarsi, giorno per giorno, uno spiraglio di eternità, di imprimere ad ogni occupazione, anche la più modesta, un carattere di completezza, di « rendere intero il frammento e diritto il curvo ».

È la via descritta in *Cavalcare la tigre*:

« ...il misurare sé stessi in una speciale contemplazione della morte, il vivere ogni giorno in un presente, come se fosse l'ultimo giorno, la direzione da imprimere al proprio essere come una forza magnetica che potrà anche non manifestarsi in questa esistenza con la rottura completa di livello ontologico propria alla 'iniziazione', ma che non mancherà di scattare al momento giusto, per portar oltre ».

Pochi elementi per la curiosità del visitatore: la stanza all'ultimo piano di un palazzo nel centro di Roma, dove il rumore del traffico giunge attutito; i quadri giovanili alle pareti coi loro lucenti colori; qualche statuina orientale; la governante, con la quale Evola parla tedesco.

Di personale, di biografico, lo stretto necessa-

rio. Di Evola esistono appena un paio di fotografie. Inesistenti, o invisibili, i vincoli della parentela. Di lui si potrebbe ripetere quello che Porfirio scrisse di Plotino: « Della sua origine, dei suoi parenti, della sua patria non amava parlare: né mai permise che pittore o scultore gli facesse il ritratto, quasi si vergognasse di avere un corpo ».

Una vena sottile, ma continua, di visitatori passa accanto ad Evola, quasi ogni giorno, come senza sfiorarlo.

Se Evola avesse queste vanità, potrebbe avere attorno a sé il suo bravo gruppo di discepoli, discepoli che lo chiamassero « maestro ». Ma questo termine, che spesso qualcuno gli applica, lo rifiuta, cortesemente ma decisamente. E nessuno è stato mai autorizzato da Evola a considerarsi suo « discepolo » — neppure chi scrive queste note.

Per il fuoco degli zelanti e degli entusiasti, Evola ha sempre pronta dell'acqua fredda, un po' di quella ironia che è sempre presente nella sua conversazione. Una volta, mentre udiva di un gruppo di suoi zelatori che dedicava il lunedì alla lettura de *Gli uomini e le rovine,* il mercoledì a quella della *Rivolta* e il venerdì a *Cavalcare la tigre,* Evola li interruppe chiedendo maliziosamente « E che giorno dedicano alla *Metafisica del sesso?* »

Nondimeno, pur rifuggendo dalla formula del « cenacolo », Evola esercita una influenza su quelli che vengono a contatto con lui. Una influenza indiretta, che si manifesta con un'aura di serietà, di oggettività, e di lontananza, da cui è difficile non essere colpiti.

Egli ha scritto una volta di coloro che stanno al banchetto come dei convitati di pietra, che sono qui, ma appartengono ad altri mondi. Non è l'ultimo merito di Evola quello di essersi impegnato così seriamente ad orientare quelli che devono vivere qui, ed ora, mentre i suoi interessi gravitano piuttosto verso altre vaste, fredde regioni.

La solitudine di Evola è grande, ma in questa solitudine c'è tanta sicurezza, tanta autenticità che è difficile non esserne affascinati. È una delle poche cose autentiche che ci restino in questi giorni in cui perfino l'anticonformismo è diventato una moda.

« Se Tartufo tornasse al mondo, sarebbe contro Evola »: così qualcuno anni fa, parafrasando la celebre frase. Certo, le idee di Evola sono tali da irritare i lividi Tartufi dell'antifascismo lasciando nello stesso tempo perplessi quelli della destra benpensante.

E proprio questa è una ragione di più per farle conoscere. Sarebbe veramente imperdonabile lasciarsi sfuggire la soddisfazione di attirare contemporaneamente l'incomprensione degli sciocchi e l'ira degli imbecilli.

Ma sarebbe, soprattutto, imperdonabile lasciare inutilizzati quegli insegnamenti che Evola ci ha comunicato e che, criticamente ripensati, potrebbero costituire i contrafforti ideali di una Destra politica.

TUTTE LE OPERE DI J. EVOLA

Arte Astratta. Posizione teorica 10 poemi, 4 composizioni, stampata per la « Collection Dada » di Zurigo da P. Maglione & G. Strini, Roma 1920.

La Parole Obscure du Paysage Intérieure. Poéme à 4 voix, « Collection Dada », Zurigo 1920 (ed. di 99 copie numerate e firmate).
II ed. con un saggio *Sul significato dell'arte modernissima* di 500 copie numerate più 50 copie fuori commercio per la stampa in occasione della Mostra personale di J. Evola alla Galleria « La Medusa » di Roma il 23 novembre 1963, « All'insegna del pesce d'oro » Edizioni di Vanni Scheiwiller, Milano 1963.

Saggi sull'Idealismo Magico, con in app. *Sul significato dell'arte modernissima* (conferenza), Casa Editrice « Atanòr », Todi Roma 1925.

L'Uomo come Potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica, Casa Editrice « Atanòr », Todi - Roma 1925.

L'Individuo e il divenire del Mondo. Due conferenze (estratti dalle riviste « Ultra », « Ignis » e « Logos », Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1926.

Teoria dell'Individuo assoluto, Fratelli Bocca Editori, Torino 1927.

Imperialismo pagano. Il Fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano, con una appendice polemica sulle reazioni di parte guelfa, Casa Editrice « Atanòr », Todi - Roma 1928.
Ed. tedesca riveduta e ampliata: *Heidnischer Imperialismus*, Armanen Verlag, Lipsia 1933.

Fenomenologia dell'Individuo assoluto, Fratelli Bocca Editori, Torino 1930.

Introduzione alla Magia quale Scienza dell'Io, a cura del « Gruppo di Ur » diretto da Julius Evola, ed. privata di 50 esemplari, Roma 1930, tre volumi (riunisce rilegati i 36 fascicoli apparsi nel 1927-28-29 di *Ur*, poi *Krur*, Rivista di indirizzi per una Scienza dell'Io diretta da J. Evola).
II ed. riveduta: Fratelli Bocca Editori, Roma 1956.

III ed. riveduta come: *Introduzione alla Magia*, Edizioni Mediterranee, Roma 1971.

La Tradizione Ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua « Arte Regia », Editori Laterza, Bari 1931.
II ed. riveduta: Editori Laterza, Bari 1948, pag. 236.
Ed. francese: *La tradition hermétique*, Chacornac, Parigi 1961.
III ed. riveduta, Edizioni Mediterranee (in prep.).

Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne verso il « sovrasensibile », Fratelli Bocca Editori, Torino 1932.
II ed. riveduta e ampliata: Editori Laterza, Bari 1949.
III ed. riveduta: Edizioni Mediterranee (in prep.).

Rivolta contro il Mondo moderno, Editore Ulrico Hoepli, Milano 1934.
II ed. riveduta e ampliata: Fratelli Bocca Editori, Milano 1951.
III ed. riveduta: Edizioni Mediterranee, Roma 1969.
Ed. tedesca rielaborata: *Erhebung wider die moderne Welt*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stoccarda 1935.

Tre aspetti del problema ebraico nel mondo spirituale, nel mondo culturale, nel mondo economico-sociale, Edizioni Mediterranee, Roma 1936.

Il Mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero, Editori Laterza, Bari 1937.
II ed. riveduta e completata come *Il Mistero del Graal e l'idea imperiale ghibellina*, Casa Editrice Ceschina, Milano 1962.
Ed. tedesca ampliata: *Das Geheimnis des Grals*, Barth Verlag, Monaco 1955.
Ed. francese: *Le mistère du Graal*, Editions Traditionelles, Parigi 1967.

Il Mito del sangue. Genesi del razzismo, quindici tavole fuori testo, Ulrico Hoepli Editore, Milano 1937.
II ed. riveduta e accresciuta: Ulrico Hoepli Editore, con ventidue tavole fuori testo, Milano 1942.

Sintesi di dottrina della razza, con appendice iconografica di 52 fotoincisioni, Ulrico Hoepli Editore, Milano 1941.

Ed. tedesca riveduta: *Grundrisse der faschistischen Rassenlehre*, Runge Verlag, Berlino 1942.

Indirizzi per una educazione razziale, Editore Conte, Napoli 1941.

La Dottrina del Risveglio. Saggio sull'ascesi buddhista, Editori Laterza, Bari 1943.
II ed. riveduta: « All'insegna del pesce d'oro » - Edizioni di Vanni Scheiwiller, Milano 1965.
Ed. inglese: *The Doctrine of the Awakening*, Luzac, Londra 1951.
Ed. francese: *La doctrine de l'éveil*, Editions Adyar, Parigi 1956.

Lo Yoga della potenza. Saggio sui Tantra, Fratelli Bocca Editori, Milano 1949 (nuova redazione de *L'Uomo come Potenza*).
II ed. riveduta: Edizioni Mediterranee, Roma 1968.

Gli uomini e le rovine, presentazione di J. Valerio Borghese, Edizioni dell'Ascia, Roma 1953.
II ed. riveduta: Giovanni Volpe Editore, Roma 1967.

Metafisica del sesso, Casa Editrice « Atanòr », Roma 1958
II ed. riveduta con sedici tavole fuori testo: Edizioni Mediterranee, Roma 1969.
Ed. francese ampliata: *Métaphysique du sexe*, Payot, Parigi 1959; II ed.: Payot, Parigi 1969.
Ed. tedesca ampliata: *Metaphisik des Sexus*, Klett-Verlag, Stoccarda 1961.

L'« Operaio » nel pensiero di Ernst Jünger, Edizioni Avio-Armando Armando Editore, Roma 1960.

Cavalcare la tigre, orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione, « All'insegna del pesce d'oro » - Edizioni di Vanni Scheiwiller, Milano 1961.
II ed. riveduta: « All'insegna del pesce d'oro » Edizioni di Vanni Scheiwiller, Milano 1971.
Ed. francese: *Chevaucher la tigre*, Editions de la Colombe, Parigi 1964.

Il Cammino del Cinabro, « All'insegna del pesce d'oro » - Edizioni di Vanni Scheiwiller, Milano 1963.

Il Fascismo. Saggio di un'analisi critica dal punto di vista della Destra, Giovanni Volpe Editore, Roma 1964.
II ed. riveduta e ampliata come: *Il Fascismo visto dal-*

la Destra *** *Note sul Terzo Reich*, Giovanni Volpe Editore, Roma 1970.

L'arco e la clava, con un saggio di Gottfried Benn, « All'insegna del pesce d'oro » Edizioni di Vanni Scheiwiller, Milano 1968.

Raâga Blanda. Composizioni 1916-1922, « All'insegna del pesce d'oro » - Edizioni di Vanni Scheiwiller, Milano 1969 (contiene: trenta poesie in parte tratte da *Arte astratta* e da riviste dell'epoca come Bleu, in parte inedite; due disegni tratti da *Arte astratta*; la copertina è dell'autore).

PRINCIPALI EDIZIONI E TRADUZIONI

Il libro della Via e della Virtù di Laotze, Carabba, Lanciano 1923.
II ed. completamente rifatta come: *Il libro del Principio e della sua azione*, con un saggio sul Taoismo e commenti di J.E., Ceschina, Milano 1959.

Il mondo magico de gli Heroi di Cesare Della Riviera, ristampa modernizzata di un testo alchemico del 1605 con introduzione e note di J.E., Laterza, Bari 1932.

La crisi del mondo moderno di René Guénon, traduzione e introduzione di J.E., Hoepli, Milano 1937.
II ed.: Edizioni dell'Ascia, Roma 1953.

La guerra occulta di E. Malinski e L. De Poncins, con una conclusione di J.E., Hoepli, Milano 1938.
II ed.: Casa Editrice Le Rune, Milano 1961.

Le Madri e la Virilità olimpica di J. J. Bachofen, Bocca, Milano 1949.

Sesso e carattere di Otto Weininger, Bocca, Milano 1956.

Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi di Mircea Eliade, Bocca, Milano 1957.

Il tramonto dell'Occidente di Oswald Spengler, traduzione e introduzione di J.E., Longanesi, Milano 1957; II ed.: Longanesi, Milano 1970.

I versi d'oro pitagorei, con un saggio sul Pitagorismo di J.E., Casa Editrice « Atanòr », Roma 1959.

La monarchia nello Stato moderno di Karl Loewenstein, con un saggio su *Significato e funzione della monarchia* di J.E., Volpe, Roma 1969.

Nietzsche e il senso della vita di R. Reininger, introduzione e note di J.E., Volpe, Roma 1971.

PRINCIPALI SAGGI

E. Coué e l'« Agire senza Agire », estratti da « Bilychnis » n. 158, Roma 1925.

La Purità come valore metafisico, estratti da « Bilychnis » n. 169, Roma 1925.

La Scolastica dinnanzi allo Spirito moderno, estratti da « Bilychnis », Roma 1926.

Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea, estratti da « Bilychnis », Roma 1927.

Superamento del Romanticismo, estratti da « Il Progresso Religioso » n. 3, Roma 1928.

Americanismo e Bolscevismo, in « Nuova Antologia » n. 1371, Roma 1929.

Aspetti del movimento culturale della Germania contemporanea, in « Nuova Antologia » n. 1387, Roma 1930.

La dottrina della palingenesi dell'ermetismo medievale, estratti da « Bilychnis » n. 275, Roma 1930.

Die drei Epochen des Gewissheitsproblems, in « Logos », J.C.B. Mohr, Tubinga 1931.

Die Unterwelt des « christlichen » Mittelalters, in « Europäische Revue », Berlino 1933.

Les armes de la guerre occulte, in « Contre-revolution », Parigi 1938.

Die Juden und die Mathematik, in « Nationalsozialistische Monatshefte », Berlino 1940.

Uber das Problem der arischen Naturwissenschaft, estratto da « Zeitschrift für die Gesamte Naturwissenschaft », Ahnenerbe Verlag, Berlino 1940.

Die arische Lehre von Kampf und Sieg (« Kaiser Wilhelm Institut »), Scholl, Vienna 1941.

Il significato di Roma per lo spirito olimpico germanico, Edizioni della « Rassegna Italiana », Roma 1942.

Orientamenti, undici punti a cura di « Imperium », Roma 1950.
II ed. riveduta: Edizioni Europa, Roma 1971.

The « Mysteries of Woman » in East and West, in « East and West », Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1958.

On the Problem of the Meeting of Religions in East and West, da « East and West », Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1959.

Die organische Idee und die Krise unserer Zeit, estratto dalla « Zeitschrift für die Ganzheitsforschung », Vienna 1965.

Zeitlichkeit und Freiheit, estratti da « Antaios », Stoccarda 1967.

Von Abendland-Mythos, estratti da « Antaios », Stoccarda 1969.

Sulla Metafisica del Sesso e sull'« Uno », estratti da « I Problemi della Pedagogia » n. 2, Roma 1970.

NELLA COLLEZIONE EUROPA

sono già apparsi*

NIETZSCHE: Oltre il nichilismo.

È nota l'importanza di Nietzsche per le correnti politiche contemporanee: come da Marx viene il comunismo, così dalla violenta negazione nietzschiana del socialismo (« la tirannia finale dei più piccoli e dei più sciocchi ») e delle concezioni liberal-democratiche (« liberale è il nome di tutto ciò che è mediocre ») scaturiscono il fascismo e il nazional-socialismo.

SAINT-LOUP: I volontari europei delle Waffen SS.

Con le Waffen SS il fascismo, che nei varii paesi era stato un movimento prevalentemente nazionalista, si fece europeo e lottò per una unità imperiale europea contro l'americanismo e il bolscevismo. La stessa idea « ariana » servì ad allargare la visuale del fascismo tedesco, e cioè del nazismo, prima su prospettive nordiche e pangermaniche, poi più decisamente europee.

A. ROMUALDI: Julius Evola, l'uomo e l'opera.

Oltre la congiura del silenzio dovuta, non meno che all'ostilità degli avversari, alla viltà e ai limiti intellettuali di una certa destra italiana, il nome di Evola si sta affermando come quello

dell'unico scrittore italiano che abbia formulato, con intransigenza le tesi di una destra rivoluzionaria. La gioventù guarda con interesse a questo maestro, la cui opera si pone a livello europeo.

MALAPARTE: La razza marxista.

È un Malaparte sconosciuto questo che, nelle pagine del libro postumo « Mamma marcia », marchia a fuoco una certa gioventù debosciata che oggi dilaga ormai in tutta Europa. È un quadro impressionante della « razza marxista » « la razza marxista che aveva cominciato a diffondersi col suo odore di ascelle sudate, di capelli unti, di abiti sporchi ».

DRIEU LA ROCHELLE: Idee per una rivoluzione degli Europei.

Drieu La Rochelle è stato il maggiore scrittore politico del fascismo e il più lucido testimone della tragedia dell'Europa: « Povera Europa, dispersa e perduta, che ti dissolvi ai quattro venti del tuo disastro: vento asiatico, vento americano, vento slavo, vento ebraico; e non te ne accorgi ». Egli si uccise nel 1945 per non sopravvivere alla catastrofe europea.

HANS F. K. GUNTHER: Humanitas.

Questo saggio del più autorevole teorico della razza d'epoca nazista ci dà la misura dell'importanza attribuita dagli studiosi nazionalsocialisti al

mondo greco-romano in cui essi ravvisavano i più puri caratteri di quella tradizione nordico-indoeuropea, originaria dell'Europa Settentrionale e irradiatasi verso il Mediterraneo e l'Asia con le migrazioni elleniche, italiche, ario-iraniche ed indoarie.

ADOLF HITLER: La battaglia di Berlino.

Il testo delle tre ultime conferenze militari di Hitler a Berlino assediata, uno squarcio sui suoi pensieri a poche ore dalla fine e l'ultimo suo messaggio politico nel quadro d'una ricostruzione della battaglia di Berlino — giorno per giorno, ora per ora —, illustrata da 50 fotografie inedite. Un documento inedito fondamentale nella cornice d'un eccezionale reportage storico.

I quaderni della Collezione Europa si possono acquistare presso « Ordine Nuovo », via degli Scipioni 168/A.

* I primi cinque titoli della Collezione Europa sono stati pubblicati dalle Edizioni Volpe; gli ultimi due dalle Edizioni di Ar, via Patriarcato 18, Padova.